στὴ πρόσταξις (*Regesten*, ἀρ. 1172) τοῦ Ἀλεξίου Κομνηνοῦ (Νοέμβριος 1093), ἡ ὁποία βεβαίως ἀναφέρεται σὲ ἄλλο θέμα: στὸ δικαίωμα τῶν ψηφιζομένων "εἰς ἀνατολικὰς ἐκκλησίας" ἀρχιερέων, ποὺ δὲν μποροῦν νὰ ἐγκατασταθοῦν στὶς ἐπαρχίες τους, νὰ διατηροῦν τὰ εἰσοδήματα ποὺ εἶχαν πρὶν ἀπὸ τὴν ἐκλογή τους ὡς μέλη τοῦ κλήρου τῆς Κωνσταντινουπόλεως (ΡΠ Β΄, 390-391).[56] Πρβλ. καὶ τὴν μνεία τῆς προστάξεως *Regesten*, ἀρ. 1485 τοῦ Μανουὴλ Κομνηνοῦ: *Ὁ μέντοι θεοστεφής, κραταιὸς καὶ ἅγιος ἡμῶν βασιλεὺς πολλάκις ὑπομνησθείς, εἰ χρὴ τὰς ἐν τῇ Ἀνατολῇ οὔσας ἐκκλησίας καὶ παρὰ Ἀγαρηνῶν κατεχομένας ψηφισθῆναι, ψηφίζεσθαι μὲν ταύτας πύδόκησε καὶ σολέμνια τοῖς ψηφίζεσθαι ὀφείλουσι διὰ τὰ ζωαρκῆ ἐπεφιλοτιμήσατο διὰ κοινῆς προστάξεως, ὅταν τέως ἀποδημῶσιν εἰς τὰς ἐκκλησίας αὐτῶν, ἵνα τὸ ἐπὶ ταύταις προσὸν δίκαιον ταῖς ἐκκλησίαις καὶ τῇ βασιλείᾳ αἰωνιζόντως περιφυλάττηται, ὡς μηδὲ ἀπαγορεύων τὴν εἰς ταύτας ἀποκατάστασιν τῶν χριστιανῶν* (ΡΠ Γ΄, 246).

Τὰ προνόμια ποὺ φέρεται ὅτι χορηγήθηκαν στὸν Ἀντιοχείας ἐπὶ πατριάρχου Πολευύκτου ἀγνοοῦνται, ὅπως εἴδαμε, ἀπὸ τὸν Βαλσαμῶνα. Ἴσως γιατὶ δὲν προσφέρουν στὴν ἐπιχειρηματολογία του: τὸ πρόβλημα εἶναι ἂν ἔχουν πλήρη τὴν ἄσκηση τῆς ἐξουσίας τους, ἔστω καὶ εὑρισκόμενοι στὴν Κωνσταντινούπολη, οἱ ἀνατολικοὶ πατριάρχες ποὺ δὲν μετέβησαν ποτὲ στὴν ἕδρα τους καὶ δὲν ἐνθρονίσθηκαν ἐκεῖ ποτέ.[57] Στὰ ἐπὶ

νως" στὶς ἕδρες τους, *τὸν τοῦ μαρτυρίου προαρπάζοντες στέφανον*· τὸ κύριο ἐπιχείρημά του εἶναι καὶ ἐδῶ ὁ καν. 37 Πενθέκτης (ΡΠ Δ΄, 553-555).

56 Βλ. τὴν βιβλιογραφία ποὺ παρέχεται ἀπὸ τὴν Ἑλ. Σ. Παπαγιάννη, *Τὰ οἰκονομικὰ τοῦ ἔγγαμου κλήρου στὸ Βυζάντιο* [= Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte, Athener Reihe 1] (Ἀθήνα 1986) 153, σημ. 8.

57 Ἐνδιαφέρουσα εἶναι ἡ, ἀποφασιστικὴ συχνά, σημασία τὴν ὁποία φαίνεται νὰ ἀποδίδῃ ἡ βυζαντινὴ ἀντίληψη τῆς ἐποχῆς στὸ γεγονὸς τῆς ἐνθρονίσεως, συνδεομένη προφανῶς μὲ τὴν ἐκκλησιολογικὴ σημασία τοῦ συνθρόνου· βλ. στὰ κείμενα ποὺ παρατέθηκαν: *κἂν ἐνιδρυθῆναι οὐκ ἔφθασε· τοὺς μὴ φθάσαντας ... ἀπελθεῖν καὶ ἐνθρονισθῆναι· διὰ τὸ μὴ ἐνθρονισθῆναι· κἂν οὐκ ἔφθασαν ὅλως εἰς τὰς λαχούσας αὐτοὺς ἐκκλησίας ἀπελθεῖν καὶ ἐνθρονισθῆναι· οὔτε γὰρ ... ἐνθρονισθῆναι ... ἔφθασεν*. Βεβαίως, ὅπως εἴδαμε, ἡ συνήθης γνώμη (Βαλσαμὼν) εἶναι ὅτι, ἐνῷ ἡ μὴ δυνατότης ἐνθρονίσεως προσδίδει στὸν ἀρχιερέα τὴν ἰδιότητα τοῦ "σχολάζοντος" ὑπὸ τὴν ἔννοια τοῦ καν. 16 Ἀντιοχείας μὲ τὴν ἐντεῦθεν εὐχέρεια καταλήψεως ἄλλης ἕδρας, συγχρόνως δὲν ἀποκλείει τὴν ἄσκηση πλήρων ἀρχιερατικῶν δικαιωμάτων γιὰ τὴν ἐπαρχία στὴν ὁποία δὲν κατέστη δυνατὴ ἡ ἐνθρόνιση:



πατριάρχου Πολευύκτου προνόμια δὲν ἦταν δυνατὸν νὰ γίνῃ τέτοια πρόβλεψη: ἐκεῖ ἐπρόκειτο αὐτονόητα γιὰ τὴν ἄσκηση καὶ στὴν Κωνσταντινούπολη, στὰ μετόχια τοῦ πατριαρχείου Ἀντιοχείας, ἀρχιερατικῶν δικαιωμάτων τὰ ὁποῖα κατ' ἀρχὴν θὰ ἀσκοῦσε, βέβαια, ὁ πατριάρχης Ἀντιοχείας κατ' ἐξοχὴν στὴν ἕδρα του.

Μετὰ τὴν σημείωση γιὰ τὴν πρακτικὴ τοῦ Ἰωάννη Ε΄ *ὡς χειροτονίας καὶ ψήφους μυρίας ποιησαμένου τῶν ὑπ' αὐτὸν μητροπόλεων, κἂν ἐνιδρυθῆναι οὐκ ἔφθασε*, τὴν μεγαλύτερη συγκέντρωση εἰδήσεων — τὶς μόνες οὐσιαστικὰ πληροφορίες — γιὰ συγκεκριμένη ἔμπρακτη ἄσκηση τῆς πατριαρχικῆς ἐξουσίας ἀπὸ τὸν ὑπερόριο στὴν Κωνσταντινούπολη πατριάρχη Ἀντιοχείας ἔχουμε ἀπὸ τὶς προσωπικὲς μαρτυρίες τοῦ ἴδιου τοῦ Θεοδώρου Βαλσαμῶνος. Ἔτσι:

- Γνωρίζουμε ὅτι παρέχει ὁ ἴδιος ἄδεια πνευματικῆς πατρότητας σὲ κληρικοὺς ποὺ δὲν ἀνήκουν ἁπλῶς στὸ πατριαρχικὸ κλῖμα τῆς Ἀντιοχείας ἀλλὰ ζοῦν καὶ λειτουργοῦν στὴ ἴδια τὴν ἕδρα τοῦ πατριαρχείου: *Ἐγὼ δὲ ἐπέτρεψα πολλοῖς κατὰ τὴν μεγάλην Ἀντιόχειαν ἱερουργοῦσι καὶ οὖσι κληρικοῖς τοῦ αὐτοῦ ἁγιωτάτου θρόνου δέχεσθαι λογισμοὺς ἀνθρώπων ἀκωλύτως καὶ συγχωρεῖν ἁμαρτίας* (ΡΠ Β΄, 70).

- Παρέχει πνευματικὴ καθοδήγηση στὸν κλῆρο καὶ στὸν λαὸ τῆς Ἀντιοχείας· ἔχουμε τὸ παράδειγμα τῆς ἐπιστολῆς "πρὸς τοὺς Ἀντιοχεῖς" "*χάριν τῶν ὀφειλουσῶν τελεῖσθαι νηστειῶν ἑκάστου ἔτους*" (ΡΠ Δ΄, 565-579). Ὁ ἴδιος ὁ Βαλσαμὼν μᾶς πληροφορεῖ ὅτι ἡ ἐπιστολή, ποὺ εἶχε γραφῆ ἀρχικὰ ὕστερα ἀπὸ παράκληση τοῦ μοναχοῦ Θεοδοσίου τοῦ Σαρπειώτου ἀπὸ τὸ Βουνὸν τοῦ Ἁγίου Αὐξεντίου, στὴν Βιθυνία — ἑπομένως ἁπλῶς ὑπὸ τὴν ἰδιότητα τοῦ Βαλσαμῶνος ὡς κανονολόγου, ἄσχετα πρὸς ὁποιαδήποτε ἀρχιερατικὴ δικαιοδοσία — ἀπεστάλη ἐν συνεχείᾳ ὡς κανονικὴ ποιμαντορικὴ ἐπιστολὴ πρὸς τὸ κλῖμα τῆς Ἀντιοχείας: *Ἡ αὐτὴ δὲ ἐπιστολὴ ἐγράφη ἀπαραλλάκτως καὶ πρὸς τοὺς ἐν τῷ θρόνῳ τῆς μεγάλης Ἀντιοχείας κληρικοὺς καὶ λοιποὺς* (an: *λαϊκοὺς*;) (ΡΠ Δ΄, 420-421). Τὸ κείμενο τῆς ἐπιστολῆς πρὸς τοὺς Ἀντιοχεῖς, ποὺ εἶναι ἐκείνη ἀπὸ τὶς δύο μορφὲς ποὺ μᾶς ἔχει περιέλθει, δὲν ἀφήνει ἀμφιβολία γιὰ τὸν χαρακτῆρα της ὡς διδασκαλίας ἀρχιερέως πρὸς τὸ κανονικὸ ποίμνιό του: *ὦ θεοφιλέστατον πλήρωμα τοῦ ποτὲ περιωνύμου θρόνου τῆς Θεουπόλεως* (ΡΠ Δ΄, 576)· ὁ Ἀναστάσιος ὁ Σιναΐτης εἶναι: *πατριάρχης γεγονὼς τῆς καθ' ἡμᾶς Θεουπόλεως τέκνα ἐν Κυρίῳ ἀγαπητά* (ΡΠ Δ΄, 565)· *ὥσπερ εἰ κατὰ χώραν ἀπῆλθον καὶ ἐνεθρονίσθησαν.*

στὴ πρόσταξις (*Regesten*, ἀρ. 1172) τοῦ Ἀλεξίου Κομνηνοῦ (Νοέμβριος 1093), ἡ ὁποία βεβαίως ἀναφέρεται σὲ ἄλλο θέμα: στὸ δικαίωμα τῶν ψηφιζομένων "εἰς ἀνατολικὰς ἐκκλησίας" ἀρχιερέων, ποὺ δὲν μποροῦν νὰ ἐγκατασταθοῦν στὶς ἐπαρχίες τους, νὰ διατηροῦν τὰ εἰσοδήματα ποὺ εἶχαν πρὶν ἀπὸ τὴν ἐκλογή τους ὡς μέλη τοῦ κλήρου τῆς Κωνσταντινουπόλεως (ΡΠ Β΄, 390-391).[56] Πρβλ. καὶ τὴν μνεία τῆς προστάξεως *Regesten*, ἀρ. 1485 τοῦ Μανουὴλ Κομνηνοῦ: *Ὁ μέντοι θεοστεφής, κραταιὸς καὶ ἅγιος ἡμῶν βασιλεὺς πολλάκις ὑπομνησθείς, εἰ χρὴ τὰς ἐν τῇ Ἀνατολῇ οὔσας ἐκκλησίας καὶ παρὰ Ἀγαρηνῶν κατεχομένας ψηφισθῆναι, ψηφίζεσθαι μὲν ταύτας ηὐδόκησε καὶ σολέμνια τοῖς ψηφίζεσθαι ὀφείλουσι διὰ τὰ ζωαρκῆ ἐπεφιλοτιμήσατο διὰ κοινῆς προστάξεως, ὅταν τέως ἀποδημῶσιν εἰς τὰς ἐκκλησίας αὐτῶν, ἵνα τὸ ἐπὶ ταύταις προσὸν δίκαιον ταῖς ἐκκλησίαις καὶ τῇ βασιλείᾳ αἰωνιζόντως περιφυλάττηται, ὡς μηδὲ ἀπαγορεύων τὴν εἰς ταύτας ἀποκατάστασιν τῶν χριστιανῶν* (ΡΠ Γ΄, 246).

Τὰ προνόμια ποὺ φέρεται ὅτι χορηγήθηκαν στὸν Ἀντιοχείας ἐπὶ πατριάρχου Πολυεύκτου ἀγνοοῦνται, ὅπως εἴδαμε, ἀπὸ τὸν Βαλσαμῶνα. Ἴσως γιατὶ δὲν προσφέρουν στὴν ἐπιχειρηματολογία του: τὸ πρόβλημα εἶναι ἂν ἔχουν πλήρη τὴν ἄσκηση τῆς ἐξουσίας τους, ἔστω καὶ εὑρισκόμενοι στὴν Κωνσταντινούπολη, οἱ ἀνατολικοὶ πατριάρχες ποὺ δὲν μετέβησαν ποτὲ στὴν ἕδρα τους καὶ δὲν ἐνθρονίσθηκαν ἐκεῖ ποτέ.[57] Στὰ ἐπὶ

νως" στὶς ἕδρες τους, *τὸν τοῦ μαρτυρίου προαρπάζοντες στέφανον*· τὸ κύριο ἐπιχείρημά του εἶναι καὶ ἐδῶ ὁ καν. 37 Πενθέκτης (ΡΠ Δ΄, 553-555).

[56] Βλ. τὴν βιβλιογραφία ποὺ παρέχεται ἀπὸ τὴν Ἑλ. Σ. Παπαγιάννη, *Τὰ οἰκονομικὰ τοῦ ἔγγαμου κλήρου στὸ Βυζάντιο* [= Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte, Athener Reihe 1] (Ἀθήνα 1986) 153, σημ. 8.

[57] Ἐνδιαφέρουσα εἶναι ἡ, ἀποφασιστικὴ συχνά, σημασία τὴν ὁποία φαίνεται νὰ ἀποδίδῃ ἡ βυζαντινὴ ἀντίληψη τῆς ἐποχῆς στὸ γεγονὸς τῆς ἐνθρονίσεως, συνδεομένη προφανῶς μὲ τὴν ἐκκλησιολογικὴ σημασία τοῦ συνθρόνου· βλ. στὰ κείμενα ποὺ παρατέθηκαν: *κἂν ἐνιδρυθῆναι οὐκ ἔφθασε· τοὺς μὴ φθάσαντας ... ἀπελθεῖν καὶ ἐνθρονισθῆναι· διὰ τὸ μὴ ἐνθρονισθῆναι· κἂν οὐκ ἔφθασαν ὅλως εἰς τὰς λαχούσας αὐτοὺς ἐκκλησίας ἀπελθεῖν καὶ ἐνθρονισθῆναι· οὔτε γὰρ ... ἐνθρονισθῆναι ... ἔφθασεν*. Βεβαίως, ὅπως εἴδαμε, ἡ συνήθης γνώμη (Βαλσαμῶν) εἶναι ὅτι, ἐνῷ ἡ μὴ δυνατότης ἐνθρονίσεως προσδίδει στὸν ἀρχιερέα τὴν ἰδιότητα τοῦ "σχολάζοντος" ὑπὸ τὴν ἔννοια τοῦ καν. 16 Ἀντιοχείας μὲ τὴν ἐντεῦθεν εὐχέρεια καταλήψεως ἄλλης ἕδρας, συγχρόνως δὲν ἀποκλείει τὴν ἄσκηση πλήρων ἀρχιερατικῶν δικαιωμάτων γιὰ τὴν ἐπαρχία στὴν ὁποία δὲν κατέστη δυνατὴ ἡ ἐνθρόνιση:





πατριάρχου Πολυεύκτου προνόμια δὲν ἦταν δυνατὸν νὰ γίνῃ τέτοια πρόβλεψη: ἐκεῖ ἐπρόκειτο αὐτονόητα γιὰ τὴν ἄσκηση καὶ στὴν Κωνσταντινούπολη, στὰ μετόχια τοῦ πατριαρχείου Ἀντιοχείας, ἀρχιερατικῶν δικαιωμάτων τὰ ὁποῖα κατ' ἀρχὴν θὰ ἀσκοῦσε, βέβαια, ὁ πατριάρχης Ἀντιοχείας κατ' ἐξοχὴν στὴν ἕδρα του.

Μετὰ τὴν σημείωση γιὰ τὴν πρακτικὴ τοῦ Ἰωάννη Ε΄ ὡς χειροτονίας καὶ ψήφους μυρίας ποιησαμένου τῶν ὑπ' αὐτὸν μητροπόλεων, κἂν ἐνιδρυθῆναι οὐκ ἔφθασε, τὴν μεγαλύτερη συγκέντρωση εἰδήσεων — τὶς μόνες οὐσιαστικὰ πληροφορίες — γιὰ συγκεκριμένη ἔμπρακτη ἄσκηση τῆς πατριαρχικῆς ἐξουσίας ἀπὸ τὸν ὑπερόριο στὴν Κωνσταντινούπολη πατριάρχη Ἀντιοχείας ἔχουμε ἀπὸ τὶς προσωπικὲς μαρτυρίες τοῦ ἴδιου τοῦ Θεοδώρου Βαλσαμῶνος. Ἔτσι:

- Γνωρίζουμε ὅτι παρέχει ὁ ἴδιος ἄδεια πνευματικῆς πατρότητας σὲ κληρικοὺς ποὺ δὲν ἀνήκουν ἁπλῶς στὸ πατριαρχικὸ κλίμα τῆς Ἀντιοχείας ἀλλὰ ζοῦν καὶ λειτουργοῦν στὴ ἴδια τὴν ἕδρα τοῦ πατριαρχείου: *Ἐγὼ δὲ ἐπέτρεψα πολλοῖς κατὰ τὴν μεγάλην Ἀντιόχειαν ἱερουργοῦσι καὶ οὖσι κληρικοῖς τοῦ αὐτοῦ ἁγιωτάτου θρόνου δέχεσθαι λογισμοὺς ἀνθρώπων ἀκωλύτως καὶ συγχωρεῖν ἁμαρτίας* (ΡΠ Β΄, 70).

- Παρέχει πνευματικὴ καθοδήγηση στὸν κλῆρο καὶ στὸν λαὸ τῆς Ἀντιοχείας: ἔχουμε τὸ παράδειγμα τῆς ἐπιστολῆς "πρὸς τοὺς Ἀντιοχεῖς" "χάριν τῶν ὀφειλουσῶν τελεῖσθαι νηστειῶν ἑκάστου ἔτους" (ΡΠ Δ΄, 565-579). Ὁ ἴδιος ὁ Βαλσαμὼν μᾶς πληροφορεῖ ὅτι ἡ ἐπιστολή, ποὺ εἶχε γραφῆ ἀρχικὰ ὕστερα ἀπὸ παράκληση τοῦ μοναχοῦ Θεοδοσίου τοῦ Σαρπειώτου ἀπὸ τὸ Βουνὸν τοῦ Ἁγίου Αὐξεντίου, στὴν Βιθυνία — ἐπομένως ἁπλῶς ὑπὸ τὴν ἰδιότητα τοῦ Βαλσαμῶνος ὡς κανονολόγου, ἄσχετα πρὸς ὁποιαδήποτε ἀρχιερατικὴ δικαιοδοσία — ἀπεστάλη ἐν συνεχείᾳ ὡς κανονικὴ ποιμαντορικὴ ἐπιστολὴ πρὸς τὸ κλίμα τῆς Ἀντιοχείας: *Ἡ αὐτὴ δὲ ἐπιστολὴ ἐγράφη ἀπαραλλάκτως καὶ πρός τοὺς ἐν τῷ θρόνῳ τῆς μεγάλης Ἀντιοχείας κληρικοὺς καὶ λοιπούς* (an: λαϊκούς;) (ΡΠ Δ΄, 420-421). Τὸ κείμενο τῆς ἐπιστολῆς πρὸς τοὺς Ἀντιοχεῖς, ποὺ εἶναι ἐκείνη ἀπὸ τὶς δύο μορφὲς ποὺ μᾶς ἔχει περιέλθει, δὲν ἀφήνει ἀμφιβολία γιὰ τὸν χαρακτῆρα της ὡς διδασκαλίας ἀρχιερέως πρὸς τὸ κανονικὸ ποίμνιό του: *ὥσπερ εἰ κατὰ χώραν ἀπῆλθον καὶ ἐνεθρονίσθησαν. Ὁ θεοφιλέστατον πλήρωμα τοῦ ποτὲ περιωνύμου θρόνου τῆς Θεουπόλεως* (ΡΠ Δ΄, 565)· *τέκνα ἐν Κυρίῳ ἀγαπητά* (ΡΠ Δ΄, 576)· ὁ Ἀναστάσιος ὁ Σιναΐτης εἶναι: *πατριάρχης γεγονὼς τῆς καθ' ἡμᾶς Θεουπόλεως*

*μεγάλης Ἀντιοχείας* (ΡΠ Δ΄, 566). Ἐνῷ ὑπάρχουν οἱ γνωστοὶ "τόποι" τῆς βυζαντινῆς ἐπιστολογραφίας γιὰ τὴν ἀναξιότητα τοῦ γράφοντος νὰ ἀνταποκριθῇ στὶς παρακλήσεις τῶν αἰτούντων, ποὺ ἐδῶ συνοδεύονται καὶ μὲ τὸ μόνιμο παράπονο γιὰ τὴν ἀναγκαστικὴ ἀπουσία τοῦ συντάκτη ἀπὸ τὸν θρόνο του (*Ἔμελλον οὖν ἀποσκευάσασθαι διὰ ταῦτα τὴν δικαίαν ὑμῶν παράκλησιν ... ἐγὼ γὰρ ἰσχνόφωνός εἰμι καὶ γέρων ἀστήρικτος καὶ οὐδὲ τὸν λαχόντα με θρόνον ἰδεῖν κατηξίωμαι*: ΡΠ Δ΄, 565), ἡ πλήρης πεποίθησή του ὅτι ἀπευθύνεται δικαιωματικὰ στὸ ποίμνιό του καὶ ἀσκεῖ τὸ ἐπισκοπικό του καθῆκον τῆς ποιμαντικῆς διδασκαλίας σαφέστατα ὑποδηλώνεται: *Ὁ δὲ προφήτης· Γνωστῶς, φησί, ἐπιγνώσῃ ψυχὰς ποιμνίων σου καὶ ἐπιστήσεις καρδίαν σου ταῖς ἀγέλαις σου ...· ἀλλὰ καὶ ὁ προφήτης φησί· Καὶ σύ, υἱὲ ἀνθρώπου, σκοπὸν δέδωκά σε τῷ οἴκῳ Ἰσραήλ· εἰ γοῦν μὴ λαλήσεις φυλάξαι τὸν ἀσεβῆ ἀπὸ τῆς ὁδοῦ αὐτοῦ ..., τὸ ... αἷμα αὐτοῦ ἐκ τῆς χειρός σου ἐκζητήσω ...· τὸ παρὰ τοῦ θείου κρατῆρος τῆς ἀρχιερατικῆς διδασκαλίας κιρνάμενον κύπελλον, κἂν ψυχρὸν καὶ στύφον καθέστηκεν, ὡς ἐκροὴν ποτίσθητε νέκταρος* (ΡΠ Δ΄, 565-566).

— Ἡ πεποίθηση τοῦ Βαλσαμῶνος ὅτι ἀσκεῖ ἔμπρακτα τὴν ἀρχιερατική του ἐξουσία καὶ τὴν διοίκηση τοῦ πατριαρχείου του διαδηλώνεται καὶ στὰ ἐπιγράμματά του, ὅσο καὶ ἂν συνάπτεται πρὸς τὰ γνωστὰ ρητορικὰ σχήματα ταπεινοφροσύνης (συνδεδεμένα καὶ ἐδῶ μὲ τὸ ζήτημα τῆς προσωπικῆς του καταστάσεως): *πηδαλιουχῶν πνευματικὸν νῦν σκάφος / μετὰ πελιδνῆς λευϊτικῆς ἀξίας* (Horna XI. 6-7). Πρβλ. εἰδικὰ γιὰ τὸ δικαίωμα διδασκαλίας: *ἐλεύσεται γὰρ ἐκ θεϊκῆς ἰσχύος / ἀνὴρ πελιδνὴν ἐνδεδυμένος φύσιν / ... / τὴν δὲ κραταιὰν τοῦ Θεοῦ παρουσίαν / διδασκαλικοῖς ἀποσεμνύνων λόγοις* (Horna XXXVI. 14-20).

— Μποροῦμε ἀμέσως νὰ δοῦμε τὴ διαφορά, ἂν συγκρίνουμε τὴν ἐπιστολὴ πρὸς τοὺς Ἀντιοχεῖς γιὰ τὶς νηστεῖες μὲ μία ἄλλη, ποὺ ἀνάγεται ἐπίσης στὴν περίοδο τῆς πατριαρχείας τοῦ Βαλσαμῶνος καὶ ἀπευθύνεται πρὸς τὸν πρῶτο τοῦ Παπικίου Ὅρους Θεοδόσιο, στὴν Μοσυνούπολη τῆς Θράκης ("χάριν τῶν ῥασοφόρων" ΡΠ Δ΄, 497-510),[58] ὅπου ὁ Βαλσαμὼν ρητὰ ἀποποιεῖται τὸ δικαίωμα τῆς διδασκαλίας: *Κἂν γὰρ χρίσματι χειροτονίας ἐχρίσθημεν ἐλέῳ Θεοῦ, ἀλλ' ἐλαίῳ διδασκαλίας λιπαίνειν*

[58] Νεώτερη ἔκδοση: Θ. Παπαζῶτος, Ἐπιστολὴ τοῦ Θεοδώρου Βαλσαμῶνος πρὸς τὸν πρῶτο τοῦ Παπικίου Θεοδόσιο, *Θρακικὴ Ἐπετηρίδα* 3 (1982) 295-313. Διατηρῶ σημαντικὲς ἐπιφυλάξεις γιὰ τὴν ἔκδοση καὶ τὴν ἑρμηνεία τοῦ περιεχομένου τῆς ἐπιστολῆς ποὺ προτείνει.





*τοὺς μετόχους τῆς γῆς ταύτης οὐκ ἐπετράπημεν ... Ἐπεὶ δὲ τὸ μὲν διδάσκειν ὑπερορίους ἐπισκόπους ἀπηγόρευται, τὸ δὲ ἀπολογεῖσθαι περὶ ὧν ἐρωτῶνται νενόμισται (τὰ χείλη γάρ, φησιν, ἡμῶν παρ' ἡμῖν εἰσιν) ἀπεστείλαμέν σοι τὸν παρόντα παῖδα λόγον ἡμῶν ... μὴ πεποικιλμένον ὡς ἔδει, ... τοιαῦτα γὰρ οἶδεν ὑφαίνειν ἱστὸς ὑπερόριος. Εἰ μὲν οὖν πρὸς τὴν ἐρώτησιν ἀπολογήσεταί τι πρόσφορον καὶ κατάλληλον, φιλοφροσύνης ἀξιωθήτω· εἰ δὲ ἀμαθείας ἀπόζει, ἀντιστραφήτω πρὸς τὸν γεγεννηκότα πατέρα, τὴν δικαίαν ἀποστροφὴν προσαρπάσαντα* (ΡΠ Δ΄, 497) ... *Εἰ μὲν οὖν δόξει ἀρεστὴ καὶ τῇ σῇ ὁσιότητι, χάρις τῷ Θεῷ· εἰ δὲ μή, γενέσθω καθώς σοι ἐν τῷ προοιμίῳ παρεδηλώσαμεν* (ΡΠ Δ΄, 510).

Ἡ διαφορὰ στάσεως ὡς πρὸς τὸ δικαίωμα διδασκαλίας εἶναι ἐμφανής. Ἔτσι δὲν μπορεῖ νὰ γίνῃ δεκτὴ ἡ γνώμη ποὺ πρόχειρα διατυπώνεται συνήθως, ὅτι τὸ "ὑπερόριος" ἀποτελεῖ ἀναφορὰ στὴν προσωπικὴ ὑπερορία τοῦ Βαλσαμῶνος ἐκτὸς τοῦ θρόνου του.[59] Ὅπως εἴδαμε, ὁ Βαλσαμὼν δὲν θὰ δεχόταν ποτέ, μὲ τὴν ἔννοια αὐτὴ καὶ ὡς πρὸς τὴν ἀρχιερατικὴ ἐξουσία ποὺ τοῦ ἀνῆκε, στὸ πατριαρχικό του κλίμα, ὅτι τὸ *διδάσκειν ὑπερορίους ἐπισκόπους ἀπηγόρευται* καὶ ὅτι *ἐλαίῳ διδασκαλίας λιπαίνειν τοὺς μετόχους τῆς γῆς ταύτης οὐκ ἐπετράπημεν*. Ἐδῶ ἡ "γῆ αὕτη" δὲν εἶναι παρὰ ἡ ἐκκλησιαστικὴ περιφέρεια στὴν ὁποία ἀνήκει ὁ παραλήπτης τῆς ἐπιστολῆς, καὶ ὅπου βέβαια ὁ Βαλσαμὼν δὲν ἔχει ἐπισκοπική, καὶ ἑπομένως διδακτικὴ ἐξουσία. Ὡς πρὸς τὴν περιοχὴ αὐτὴ ὁ Βαλσαμὼν εἶναι πράγματι "ὑπερόριος" ἐπίσκοπος, ἀλλὰ ὄχι μὲ τὴν ἔννοια τοῦ μὴ δυναμένου νὰ ἐγκατασταθῇ στὴν ἕδρα του ἐπισκόπου: ἁπλῶς ὡς ἀντίθετο τοῦ "ἐπιτόπιος·" καὶ ἀσφαλῶς "διδάσκειν ὑπερορίους ἐπισκόπους" μὲ τὴν ἔννοια αὐτὴ "ἀπηγόρευται." Εἶναι φράσεις ποὺ δὲν συνδέονται μὲ τὴν προσωπικὴ του ὑπερορία καὶ ποὺ θὰ μποροῦσε νὰ εἶχε γράψει ὁ Βαλσαμὼν ἀπευθυνόμενος πρὸς τὸν πρῶτο τοῦ Παπικίου ὄρους ἀκόμη καὶ ἂν τοῦ ἔγραφε ἀπὸ τὴν πατριαρχική του ἕδρα στὴν Ἀντιόχεια. Τὸ θέμα εἶναι, ἄλλωστε, οἰκεῖο στὸν Βαλσαμῶνα: καὶ κατηχητικῶς *διδάσκουσι τὸν λαόν, ὅπερ μόνοις ἐδόθη τοῖς ἐγχωρίοις ἀρχιερεῦσι* (ΡΠ Β΄, 467).

Ἀντίθετα, τὸ ἔργο τοῦ Βαλσαμῶνος δὲν φαίνεται νὰ μᾶς παρέχῃ καμμία ἔνδειξη γιὰ τὶς σχέσεις του μὲ τοὺς ἀρχιερεῖς τοῦ κλίματος τῆς Ἀντιοχείας, οὔτε γιὰ ἐκλογὲς ἢ χειροτονίες ποὺ ὁ ἴδιος ἐτέλεσε, ὅπως

[59] Π.χ. Stevens, *De Theod. Balsamone*, 8 σημ. 16, 91 καὶ σημ. 7: Patet nempe eum iam episcopum ordinatum esse, sed degerere extra diocesim.

συμβαίνει μὲ τὸν ἐκ τῶν προκατόχων του Ἰωάννη Ε΄. Ἐν τούτοις σὲ σχέση μὲ τὴν μαρτυρία γιὰ "χειροτονίας καὶ ψήφους μυρίας τῶν ὑπ' αὐτὸν μητροπόλεων" ποὺ ἐτέλεσε ὁ Ἰωάννης, ἡ γνώμη τοῦ Grumel ὅτι "cette information doit s'entendre des parties de son territoire demeurées ou revenues sous la domination byzantine"[60] εἶναι ἀδικαιολόγητη. Ἡ λειτουργία ἐπιτοπίου ὀρθοδόξου κλήρου, συμπεριλαμβανομένων καὶ ἀρχιερέων, καὶ σὲ ἐδάφη τοῦ πατριαρχείου Ἀντιοχείας ποὺ δὲν εἶναι πλέον βυζαντινὰ — γιὰ τὴν ὁποία ὑπάρχουν κάποιες ἐλάχιστες ἐνδείξεις ἀπὸ δυτικὲς πηγὲς[61] — φαίνεται νὰ ἐπιβεβαιώνεται ἀκριβῶς ἀπὸ ἕνα χωρίο τοῦ Βαλσαμῶνος: *Αἱ δὲ λοιπαὶ* (ἐννοεῖται ἐκκλησίαι· πλὴν τῶν ἑδρῶν τῶν πατριαρχείων) *τῶν Ἱεροσολύμων, τῆς Ἀντιοχείας καί τινες ἀνατολικαὶ ἐκκλησίαι Κωνσταντινουπόλεως οὐ λογίζονται σχολάζουσαι, ἐπεὶ ὁ σουλτάνος καὶ οἱ Λατῖνοι καὶ οἱ λοιποὶ Ἀγαρηνοὶ παραχωροῦσι τοῖς ἀρχιερεῦσιν ἀρχιερατικῶς οἰκονομεῖν τὰς οἰκείας ἐκκλησίας καὶ τῶν ἐκεῖσε ὄντων χριστιανῶν προνοεῖσθαι· ὅθεν καὶ μετακαλούμενοι οἱ τῶν τοιούτων ἐκκλησιῶν ἀρχιερεῖς ὀφείλουσιν ἀπέρχεσθαι* (ΡΠ Γ΄, 156-157).

Ἀτυχῶς δὲν φαίνεται νὰ γνωρίζουμε τίποτε ἄλλο γιὰ τὶς σχέσεις τοῦ πατριάρχη Ἀντιοχείας μὲ τοὺς ἀρχιερεῖς του, γιὰ τὶς δυνατότητες ἐπικοινωνίας, γιὰ τὴν λειτουργία ἢ μὴ τοῦ συνοδικοῦ θεσμοῦ. Θὰ χρειασθῇ νὰ φθάσουμε στοὺς χρόνους τῆς αὐτοκρατορίας τῆς Νικαίας γιὰ νὰ συναντήσουμε μνεία τῶν ἐπισκόπων τῆς Ἀντιοχείας, κοντὰ στὸ ἐξόριστο πατριαρχεῖο τῆς Κωνσταντινουπόλεως, μαζὶ μὲ τὸν πατριάρχη Ἀντιοχείας Συμεών, στὸ βασιλικὸ πρόσταγμα ποὺ ἤδη μνημονεύσαμε γιὰ τὴν καθαίρεση τοῦ μητροπολίτη Καισαρείας Βασιλείου Καραντηνοῦ (Ὀκτώβριος 1232): *ἐπὶ συνελεύσει τῶν ἐνδημούντων ἐν τῇ Νικαίᾳ ἱερωτάτων ἀρχιερέων, ὅσοι δήποτε ἂν καὶ ὦσι· κἂν ἴσως καὶ τοῦ κεκανονισμένου ἀριθμοῦ ἀποδέωσιν, συγκαλέσητε καὶ τὸν ἱερώτατον πατριάρχην Θεουπόλεως μεγάλης Ἀντιοχείας μετὰ τῶν ἄρτι συνόντων αὐτῷ κατὰ Νικαίαν ἐπισκόπων* (ἀνωτέρω σημ. 35). Μετὰ ἀπὸ μισὸν αἰῶνα, τὸ 1283/1284, ἔχουμε γιὰ πρώτη φορὰ μία ἐκλογὴ πατριάρχη Ἀντιοχείας ἀπὸ ἀντιοχειανὴ σύνοδο: εἶναι ὁ μητροπολίτης Τριπόλεως Ἀρσένιος (1283/4 - 1286;). Τὸ 1287 ἔχουμε μία διχασμένη σύνοδο ἀρχιερέων τῆς Ἀντιοχείας γιὰ τὴν ἐκλογὴ τοῦ διαδόχου του: στὴν Τρίπολη τῆς Φοινίκης ἐκλέγεται,

60 Grumel, Les patriarches, 298.

61 Βλ. τὶς μαρτυρίες ποὺ συγκεντρώνει ὁ Χρυσόστομος Παπαδόπουλος, κυρίως 927-931.





ἀπὸ τοὺς σύρους ἐπισκόπους, πατριάρχης ὁ μητροπολίτης Τύρου Κύριλλος (Γ΄), ὁ ὁποῖος ἐνθρονίζεται τὴν 29 Ἰουνίου 1287 στὸ σύνθρονο τῆς Τύρου ποὺ βρίσκεται στὰ χέρια τῶν Ἀράβων· οἱ ἐπίσκοποι τῆς Κιλικίας ἐκλέγουν ὡς πατριάρχη τὸν μητροπολίτη Πομπηιουπόλεως Διονύσιο. Ἡ ἐκλογὴ τοῦ Κυρίλλου ἀναγνωρίζεται τελικὰ ἀπὸ τὴν Κωνσταντινούπολη, μόλις τὸ 1296 (*Regestes*, ἀρ. 1511, 1568).

Μποροῦμε πάντως νὰ εἴμαστε βέβαιοι ὅτι ἡ "Διάγνωσις" τοῦ Βαλσαμῶνος γιὰ τὴν ἔκταση τοῦ κωλύματος γάμου λόγῳ ἀγχιστείας (*χάριν τοῦ λαληθέντος συνοδικῶς ζητήματος, περὶ τοῦ εἰ χρὴ τὸν αὐτὸν καὶ ἕνα δυσὶ δισεξαδέλφαις συνάπτεσθαι* ΡΠ Δ΄, 556-564) δὲν συνδέεται μὲ τὴν πατριαρχικὴ του ἰδιότητα, καὶ ἀσφαλῶς ἡ φράση "λαληθέντος συνοδικῶς" τοῦ τίτλου δὲν ἔχει καμμία σχέση μὲ τὴν σύνοδο τοῦ πατριαρχείου Ἀντιοχείας. Ὅπως ἔχω, νομίζω, δείξει ἀλλοῦ,[62] ἡ "Διάγνωσις" συντάσσεται προφανῶς καὶ αὐτὴ μετὰ τὴν ἀνάδειξη τοῦ Βαλσαμῶνος σὲ πατριάρχη Ἀντιοχείας (ἐφ' ὅσον, μεταξὺ ἄλλων, μνημονεύει τὴν θητεία του ὡς χαρτοφύλακος ὡς περίοδο τοῦ παρελθόντος), ἀλλὰ δὲν ἀποτελεῖ παρὰ γνωμοδότησή του ὡς νομομαθοῦς καὶ μόνον. Ἔτσι εἶναι ἐντελῶς φανταστικὴ ἡ κατασκευὴ τοῦ Zhishman, ἡ ὁποία ἀναφέρεται σὲ συγκεκριμένη σχέση τοῦ Βαλσαμῶνος μὲ τὴ σύνοδο τῆς Ἀντιοχείας: "Ἀνελθὼν ὁ Βαλσαμὼν τὸ ἔτος 1193 εἰς τὸν πατριαρχικὸν θρόνον Ἀντιοχείας, εὗρεν οὗτος ὡσαύτως ὅτι καὶ ἡ ἐκεῖ σύνοδος οὐδαμῶς ἐθεώρει τὸν τοιοῦτον γάμον ὡς κεκωλυμένον·"[63] ἐν τούτοις καὶ νεώτεροι ἐπιφανεῖς ἐρευνητὲς εἶχαν παρασυρθῆ νὰ μιλήσουν γιὰ "décision de Théodore Balsamon, patriarche d'Antioche."[64]

## 2. *Ἡ μονὴ τῶν Ὁδηγῶν*

Ἡ σχετικὰ εὐρεῖα βιβλιογραφία ποὺ ἀναφέρεται στὴν μονὴ τῶν Ὁδηγῶν[65] ἐμφανίζεται περίεργα ἀμήχανη ὡς πρὸς τὴν ἀφετηρία τῆς

62 Πιτσάκης, 346-347 σημ. 84. (Βλ. καὶ Stevens, *De Theod. Balsamone*, 99).

63 J. Zhishman, *Τὸ δίκαιον τοῦ γάμου τῆς ἀνατολικῆς ὀρθοδόξου ἐκκλησίας* [= Das Eherecht der orientalischen Kirche, Βιέννη 1864], μετάφρ. Μελετ. Ἀποστολοπούλου Α΄ (Ἀθήνα 1912) 655.

64 J. Darrouzès, Questions de droit matrimonial, *REB* 35 (1977) (107-157) 113 ἀρ. 8.

65 Βλ. κυρίως Janin, *Eglises*, 199-207. Γιὰ τὴν βιβλιογραφικὴ "σχολὴ" τῆς μονῆς βλ. τὸ βασικὸ δημοσίευμα τοῦ L. Politis, Eine Schreiberschule im Kloster μονῆς βλ. τὸ βασικὸ δημοσίευμα τοῦ L. Politis, Eine Schreiberschule im Kloster τῶν Ὁδηγῶν, *BZ* 51 (1958) 17-36, 261-287 = Paléographie et littérature byzantine et néo-grecque, "Variorum Reprints" (Λονδῖνο 1975), VI: γιὰ τὴν μονὴ κυ-

κυριαρχίας τῶν πατριαρχῶν τῆς Ἀντιοχείας πάνω στὴν περιώνυμη αὐτὴ κωνσταντινουπολιτικὴ μονή.

Ὁ Janin θεωρεῖ ὅτι ἡ παραχώρηση τῆς μονῆς στὸ πατριαρχεῖο Ἀντιοχείας ἀνάγεται στοὺς χρόνους τοῦ Ἀνδρονίκου Β΄: "Andronic II avait attribué le monastère d'Hodéghétria comme métochion au patriarcat d'Antioche,"[66] εἰδικώτερα στὸ πρόσωπο τοῦ πατριάρχη Κυρίλλου Γ΄ (1287-1308, καίτοι μόλις τὸ 1296 ἀναγνωρίζεται ἡ ἐκλογή του ἀπὸ τὴν Κωνσταντινούπολη).

Ὁ Darrouzès, *Regestes*, ἀρ. 2567, τοποθετεῖ τὴν παλαιότερη μνεία κατὰ 1 1/2 αἰώνα περίπου ὑψηλότερα, καὶ τὴν ἀνάγει στὰ μέσα τοῦ 12ου αἰώνα (ἀπόσπασμα βίου τοῦ πατριάρχου Ἀντιοχείας Ἀθανασίου Γ΄ 1157-1171, στὸν Sinaiticus gr. 1117, φ. 243 τοῦ 13ου αἰ.)[67] : *ἐκ τοῦ βίου τοῦ ἁγιωτάτου πατριάρχου Ἀντιοχείας Ἀθανασίου τοῦ Μανασσῆ· ... οὐδενὶ πάντως ἠγνόηται ὡς τοῖς τὸν θρόνον τῆς Ἀντιοχείας διέπουσι τὸ θεῖον τοῦτο σεμνεῖον* (sc. *τὸ φροντιστήριον ...ὅπερ τῶν ὁδηγῶν ἐπωνόμασται*) *ἀποκεκύρωται*. "On ignore à quelles conditions le monastère des Hodègoi fut affecté aux patriarches d'Antioche. La plus ancienne mention (inconnue de Janin) doit être celle que rapporte un extrait de la vie du patriarche Athanase Manassès ... et le témoignage de cette Vie perdue atteste que cette

ρίως 271-272. Δὲν σχολιάζω ἐδῶ τὴν γνώμη τοῦ Πολίτη γιὰ διάκριση μεταξὺ μονῆς τῶν Ὁδηγῶν καὶ Ὁδηγητρίας, στὴν ὁποία ὁ Darrouzès (*Regestes*, ἀρ. 2668 καὶ index τοῦ τ. V, 576) βρίσκει κάποιες πιθανότητες. Ἡ διάκριση κατὰ κανόνα δὲν εὐοδοῦται, καὶ πάντως ὅλες οἱ μνεῖες ποὺ χρησιμοποιοῦνται ἐδῶ μποροῦν νὰ ἀποδοθοῦν μὲ ἀσφάλεια στὴν μονὴ τῶν Ὁδηγῶν, ἀνεξαρτήτως ὁρολογίας. Γιὰ τὰ ἁγιολογικὰ κείμενα ποὺ ἀναφέρονται στὴν μονὴ καὶ στὴν εἰκόνα τῆς Ὁδηγητρίας βλ. BHG$^3$ ἀρ. 1074p, q, 1076, 1102q, 1388 IV (πρβλ. καὶ κατωτέρω σημ. 75).

66 Janin, *Eglises*, 202· πρβλ. 201 καὶ A.-M. Maffry Talbot, *The Correspondence of Athanasius I Patriarch of Constantinople* [CFHB 7 = Dumbarton Oaks Texts III] (Washington, D.C. 1975) 385. Ὁ Janin παρασύρεται προφανῶς ἀπὸ τὴν ἐξαιρετικὰ ἐλεύθερη λατινικὴ μετάφραση τοῦ Poussines στὸ ἀντίστοιχο κείμενο τοῦ Παχυμέρη (Bonn II, 123· βλ. κατωτέρω σημ. 79): Is igitur ..., Constantinopolim appulsus, cum propter eminentem super alios dignitatem eximie honorandus visus fuisset assignando ei apud Hodegos diversorio (γιὰ τὴν ποιότητα τῆς μεταφράσεως τοῦ Poussines γενικά, βλ. στὰ προλεγόμενα τῆς ἔκδ. Failler, I, XXXIV).— "Ετσι καὶ πρόσφατα στὸ οἰκεῖο λῆμμα τοῦ *Oxford Dictionary of Byzantium*, 939 ("During the late 13th and 14th c. the monastery was granted to the patriarch of Antioch as a metochion...").

67 J. Darrouzès, Fragments d'un commentaire canonique anonyme, *REB* 24 (1966) 25-39, 31 ἀρ. 8· ὁ ἴδιος στὶς *Regestes*, ἀρ. *1087 "critique, 4."





donation était de notoriété publique vers le milieu du XIIe siècle." Ἕνα γνωστὸ σύγχρονο γεγονὸς ἀναφέρεται στὸ πρόσωπο ἀκριβῶς τὸ ὁποῖο ὑποπαντεύγενο, ἐψηφισμένο πατριάρχη Ἀντιοχείας, τὸν διάκονο Σωτήριχο ἀνάδειξη στὴν πατριαρχεία ματαιώθηκε ὕστερα ἀπὸ τὴν δογματικὴ σταυρικὴ θυσία καὶ στὰ ὁποῖα ἐπομένως "ἀναφέρεται" ἡ Εὐχαριστία (1157): ὡς "ὑποψήφιος" Ἀντιοχείας, ὁ Σωτήριχος, ὅπως κατὰ κανόνα συμβαίνει αὐτὴ τὴν ἐποχή, ἔχει ἀρχίσει, πρὶν χειροτονηθῇ, νὰ ἀσκῇ τὰ διοικητικά του καθήκοντα (μετέχει σὲ συνοδικὲς διασκέψεις στὴν τάξη του ὡς πατριάρχης, πρὶν ἀπὸ τοὺς αὐτοκεφάλους ἀρχιεπισκόπους Βουλγαρίας καὶ Κύπρου καὶ τοὺς μητροπολίτες καὶ μόνον ἀμέσως μετὰ τὸν χειροτονημένο πατριάρχη Ἱεροσολύμων), καὶ μὲ τὴν ἴδια ἰδιότητα τοῦ ὑποψηφίου Ἀντιοχείας διαμένει στὴν μονὴ τῶν Ὁδηγῶν.[68]

Μποροῦμε νὰ μεταθέσουμε τὴν ἀφετηρία αὐτὴ κατὰ 1 1/2 αἰώνα ἀκόμα ὑψηλότερα, στὰ τέλη τοῦ 10ου ἤδη αἰώνα, ἂν λάβουμε ὑπ' ὄψη μία ρητὴ μαρτυρία, καὶ πάλι τοῦ Τυπικοῦ τοῦ Νίκωνος τοῦ Μαύρου Ὄρους, ποὺ φαίνεται νὰ ἔχῃ γενικὰ ἀγνοηθῇ καὶ ποὺ παρέχει τὶς φερόμενες ὡς ἄγνωστες συνθήκες ὑπὸ τὶς ὁποῖες ἡ μονὴ παραχωρήθηκε στὸ πατριαρχεῖο Ἀντιοχείας. Ἡ πράξη ἀνάγεται καὶ πάλι στὶς παραχωρήσεις τοῦ Ἰωάννου Τσιμισκῆ στὸν πρῶτο οὐσιαστικὰ πατριάρχη Ἀντιοχείας, μετὰ τὴν ἀνάκτηση, Θεόδωρο (Ἰανουάριος 970): τοῦτον (= τούτῳ) *ὁ βασιλεὺς Ἰωάννης ὁ Τζιμισχῆς χρυσοβούλλιον δέδωκεν ... προσεκύρωσεν δὲ ὁ βασιλεὺς τοῖς κατὰ καιρὸν πατριάρχαις Ἀντιοχείας ἐνδιαίτημα τὴν ἐν Κωνσταντινουπόλει μονὴν τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου τῶν Ὁδηγῶν*.[69] Καὶ ἂν ἡ μοναδικὴ αὐτὴ μαρτυρία θεωρηθῇ ἐπισφαλής, τὸ

68 *Regestes*, ἀρ. 1042-43: *PG* 140, 196· βλ. Janin, *Eglises*, 200 καὶ Gouillard (σημ. 17), 212 καὶ σημ. 243.

69 Beneševič (σημ. 4), 581-582. Βλ. τώρα καὶ τὴν ἀνέκδοτη μαρτυρία τοῦ Νίκωνος τοῦ Μαύρου Ὄρους γιὰ τὴν μνημόνευση τοῦ ὀνόματος τοῦ πατριάρχη Ἀντιοχείας Ἰωάννου τοῦ Ὀξείτη (1089-1100), στὴν ἐργασία τοῦ Θ. Ξ. Γιάγκου (ἀνωτ. σημ. 12), 197: *Καὶ εἰ μὲν εἰς τὴν καθολικὴν ἐκκλησίαν* (=τὴν ἕδρα τοῦ πατριαρχείου του) *οὐκ ἠνέφεραν ἐξ ὀνόματος διά τινα οἰκονομίαν ... καὶ ὅμως ἀπὸ τὴν βασιλεύουσαν πόλιν, τὴν τῶν χριστιανῶν ῥίζαν, ὡς ὀρθοδοξότατος ἐπιλεγόμενος, καὶ μᾶλλον ἀπεκείθει ἤρξατο τοῦτου ἢ ἐξ ὀνόματος ἀναφορά, μετόχιον ἔχων ὁ Ἀντιοχείας πατριάρχης τῆς ὑπερενδόξου Θεοτόκου τῶν Ὁδηγῶν, ἐν ᾧ μετόχιον καὶ τὰ περὶ αὐτῷ,*

τετελεσμένο τῆς παραχωρήσεως τῆς μονῆς τοὐλάχιστον στὰ μέσα τοῦ 11ου αἰώνα, ὅταν ἀκμάζει ὁ Νίκων τοῦ Μαύρου Ὄρους, φαίνεται βέβαιο.

Παρὰ τὸν διαχωρισμὸ ποὺ γίνεται στὸ κείμενο τοῦ Νίκωνος, πρέπει νὰ δεχθοῦμε ὅτι καὶ ἡ μονὴ τῶν Ὁδηγῶν περιλαμβάνεται ἀσφαλῶς στὰ μετόχια τοῦ πατριαρχείου Ἀντιοχείας *ἐν τῇ βασιλευούσῃ*, ὅπου οἱ κατὰ καιρὸν πατριάρχες Ἀντιοχείας ἔχουν δικαίωμα τοῦ *λειτουργεῖν καὶ χειροτονεῖν καὶ ἀναφέρεσθαι τὴν ὀνομασίαν αὐτῶν*. Ὁ διαχωρισμὸς προφανῶς γίνεται ἀκριβῶς γιὰ νὰ ἐπισημανθῇ ὅτι ἡ μονὴ τῶν Ὁδηγῶν εἶναι τὸ κατ' ἐξοχὴν ἀντιοχειανὸ καθίδρυμα στὴν Κωνσταντινούπολη, *ἐνδιαίτημα τοῖς κατὰ καιρὸν πατριάρχαις Ἀντιοχείας*, καὶ ὅτι ἡ παραχώρηση βασίζεται σὲ αὐτοκρατορικὸ χρυσόβουλλο καὶ ὄχι σὲ ἁπλῆ πατριαρχικὴ πράξη, ὅπως στὴν περίπτωση τῶν ἄλλων ἀντιοχειανῶν μετοχίων. Τὸ τελευταῖο ἴσως γιατὶ ἡ μονὴ θεωρεῖται βασιλικὸ κτίσμα, τοῦ Μιχαὴλ Γ΄ (842-867) κατὰ τοὺς πατριογράφους: *Τὴν ὑπεραγίαν Θεοτόκον τοὺς Ὁδηγοὺς Μιχαὴλ ὁ μεθυστὴς ἔκτισεν, ὃς καὶ ἀνῃρέθη ὑπὸ Βασιλείου τοῦ Μακεδόνος· Οἱ δὲ Ὁδηγοὶ ἐκτίσθησαν παρὰ Μιχαὴλ τοῦ ἀναιρεθέντος ὑπὸ Βασιλείου*[70] ("il est possible quoique non prouvé", κατὰ τὸν Janin, ὁ ὁποῖος ἐν συνεχείᾳ γίνεται διστακτικώτερος: "il n'est nullement prouvé")[71] εἴτε τῆς Πουλχερίας (κατ' ἀκρίβειαν: ἡ ἐκκλησία, καὶ ὄχι ἡ μονή).[72] Ὁ διαχωρισμὸς ὅμως μπορεῖ ἁπλῶς νὰ σημαίνῃ αὐτὸ ποὺ δηλώνει τὸ γράμμα τοῦ κειμένου: ὅτι στὴν περίπτωση τῆς πράξεως ("προτρεπτικὸν ἔγγραφον") τοῦ Πολυεύκτου πρόκειται γιὰ παραχώρηση προνομίων στὸν πατριάρχη Ἀντιοχείας ἐπὶ ἤδη ὑφισταμένων μετοχίων του στὴν Κωνσταντινούπολη, ἐνῷ ἀκριβῶς παραχώρηση μοναστικοῦ ἱδρύματος ἔχουμε μόνον στὴν περίπτωση τῆς μονῆς τῶν Ὁδηγῶν. Οὕτως ἢ ἄλλως πρόκειται κατ' οὐσίαν γιὰ ἑνιαία ὁμάδα μέτρων, ποὺ ἐντάσσονται προφανῶς σὲ μία συγκεκριμένη πολιτικὴ ἐνισχύσεως τῶν δεσμῶν τῆς περιοχῆς ποὺ μόλις ἔχει ἀνακτηθῆ μὲ τὴν πρωτεύουσα.

Ἐξ ἄλλου ἡ γνωστὴ παράδοση ὅτι ἡ περίφημη εἰκόνα τῆς Ὁδηγη-

*πάντα οὐ τὸν Κωνσταντινουπόλεως ἀναφέρουσι, ἀλλὰ τὸν Ἀντιοχείας.*

70 Th. Preger, *Scriptores originum Constantinopolitanarum* (Λειψία 1900-1907) 223.

71 Janin, *Eglises*, 199, 200.

72 Janin, 199: "mais il est certain qu'une église et non une simple chapelle fut construite à cet endroit vers le milieu du V^e siècle par l'impératrice Eudocie". Ἡ μαρτυρία ἀπὸ τὸν Θεόδωρο Ἀναγνώστη: *PG* 86, 168· τὴν ἐπαναλαμβάνει ὁ Νικηφόρος Κάλλιστος Ξανθόπουλος (κατωτέρω σημ. 74).





τρίας, ἀληθινὸ παλλάδιο τῆς Πόλεως, ποὺ ἀπέκειτο στὴν μονὴ τῶν Ὁδηγῶν — ἔργο, ὑποτίθεται, τοῦ εὐαγγελιστῆ Λουκᾶ —[73] προήρχετο ἀπὸ τὴν Ἀντιόχεια εἶναι τόσο ὄψιμη (ἐμφανίζεται στὸν Νικηφόρο Κάλλιστο Ξανθόπουλο, ca. 1256 - ca. 1335),[74] ὥστε δὲν εἶναι δυνατὸν νὰ δικαιολογήσῃ τὴν σύνδεση τῆς μονῆς μὲ τὸ πατριαρχεῖο Ἀντιοχείας. Ἀντίθετα, ὑποθέτω ὅτι μᾶλλον ἡ παράδοση ἔχει δημιουργηθῆ λόγῳ τῆς συνδέσεως τῆς μονῆς μὲ τὴν Ἀντιόχεια.

Τὸ σύνολο τῆς μέχρι τώρα φιλολογίας γιὰ τὴν μονὴ τῶν Ὁδηγῶν φαίνεται νὰ ἔχῃ ἀγνοήσει τὸ πλῆθος τῶν συγκεκριμένων μαρτυριῶν γιὰ τὴν μονὴ καὶ γιὰ τὰ ἐπ' αὐτῆς δικαιώματα τῶν πατριαρχῶν Ἀντιοχείας ποὺ περιέχονται στὸ ἔργο τοῦ Θεόδωρου Βαλσαμῶνος· κυρίως βέβαια, εἶναι ἀλήθεια, στὸ στιχουργικό του ἔργο, ποὺ καὶ γενικώτερα ἔχει ἀρκετὰ παραμεληθῆ ἀπὸ τὴν ἔρευνα. Ἐν τούτοις μία καλὴ μαρτυρία διαθέτουμε καὶ στὸ ἑρμηνευτικό του ἔργο. Πρόκειται γιὰ τὴν εἴδηση ὅτι ὁ ἴδιος ὁ Βαλσαμών, ὡς πατριάρχης Ἀντιοχείας, ἀσκοῦσε στὴν μονὴ διοίκηση, ἡ ὁποία τοῦ παρέσχε τὴν εὐκαιρία νὰ ἀποπειραθῆ — ἀνεπιτυχῶς, ἀλλὰ αὐτὸ δὲν μᾶς ἐνδιαφέρει ἐδῶ — νὰ καταργήσῃ προϋφιστάμενο ἔθιμο εἰσόδου τῶν λαϊκῶν στὸ βῆμα τοῦ καθολικοῦ τῆς μονῆς τῶν Ὁδηγῶν:[75] *Σημείωσαι τὸν παρόντα κανόνα* (καν. 69 Πεν-

73 Πρόχειρα: Janin, *Eglises*, 203-206. Γιὰ τὴν εἰκόνα βλ. καὶ τὶς πληροφορίες στὶς ἀνακοινώσεις Μ. Ἀχειμάστου - Ποταμιάνου, Βυζαντινὲς τοιχογραφίες στὴ μονὴ Βλαχέρνας τῆς Ἄρτας, *Ἀρχαιολογικὰ Ἀνάλεκτα ἐξ Ἀθηνῶν* 8 (1975) 208-216 καὶ The byzantine wall-paintings of Vlacherna Monastery (area of Arta), *Actes* du XVe Congrès International d'Études Byzantines, II A (Ἀθήνα 1981) (1-14) 4-14· γιὰ μία ἱστορικὴ ἑρμηνεία τῆς τοιχογραφίας τῆς λιτανείας τῆς Ὁδηγητρίας, στὴν Βλαχέρνα Ἄρτης, βλ. τῆς ἴδιας, Ἡ ζωγραφικὴ τῆς Ἄρτας τὸν ιγ΄ αἰῶνα, ἀνακοίνωση στὸ συμπόσιο *Τὸ "δεσποτάτο" τῆς Ἠπείρου* (Ἄρτα 1990) (ὑπὸ δημοσίευση).

74 Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία 14. 2, 15. 14: *PG* 146, 1061 καὶ 147, 44. Βλ. Janin, *Eglises*, 199.

75 Σὲ πρόσφατη, ἀδημοσίευτη ἀκόμη, ἀνακοίνωσή της (7. 2. 1990) στὴν Ἑταιρεία Μελέτης Νέου Ἑλληνισμοῦ, ἡ Χρ. Ἀγγελίδη παρουσίασε σπάραγμα ἀγιολογικοῦ χειρογράφου σχετικὸ μὲ τὴν μονὴ τῶν Ὁδηγῶν, τὸ ὁποῖο ἐντόπισε στὴν μονὴ Βατοπεδίου ὁ Κρ. Χρυσοχοΐδης. Σύμφωνα μὲ τὴν μαρτυρία τοῦ κειμένου, ἡ εἰκόνα τῆς Ὁδηγητρίας ἦταν τοποθετημένη στὴν πρόθεση τοῦ καθολικοῦ τῆς μονῆς· ἂν ἡ εἴδηση εἶναι ἀκριβής, ἔχουμε μία αὐτονόητη ἐξήγηση γιὰ τὴν δημιουργία τοῦ ἐθίμου: ἂν ἡ εἴσοδος στὸ βῆμα δὲν ἐπιτρεπόταν στοὺς λαϊκούς (καὶ στὶς γυναῖκες, ὅπως προκύπτει ἀπὸ τὴν μαρτυρία), ἁπλῶς δὲν θὰ ἦταν δυνατὴ ἡ προσκύνηση τῆς εἰκόνας. Ἀντί-

θέκτης) *καὶ κώλυε δι' αὐτοῦ τοὺς λαϊκοὺς εἰσερχομένους ὁπωσδήποτε εἰς τὸ ἅγιον βῆμα. Ἐγὼ δὲ πολλὰ σπουδάσας κωλῦσαι τὴν εἰς τὸ ἅγιον βῆμα τοῦ ναοῦ τῆς ὑπεραγίας Δεσποίνης μου καὶ Θεοτόκου τῆς Ὁδηγητρίας εἰσέλευσιν τῶν λαϊκῶν, οὐκ ἴσχυσα, λεγόντων ἀρχαῖον εἶναι τοῦτο ἔθος καὶ μὴ ὀφείλειν κωλυθῆναι* (ΡΠ Β΄, 467).

Ὁ Βαλσαμὼν ἀφιερώνει στὴν μονὴ τῶν Ὁδηγῶν ἕξι τούλάχιστον ἀπὸ τὰ ἐπιγράμματά του (Horna XI "Εἰς τὸν τάφον ἐντὸς ὄντα τοῦ ναοῦ τῆς ἁγίας Ἄννης τιμωμένης ἐν τῇ μονῇ τῶν Ὁδηγῶν·" Horna XII "Εἰς τὸν τάφον τοῦ σεβαστοῦ κυροῦ Στεφάνου τοῦ Κομνηνοῦ ἐντὸς ὄντα τῆς αὐτῆς μονῆς·" Horna XIV "Εἰς τὴν ὑπεραγίαν εἰκονισμένην Ὁδηγήτριαν ⟨τὴν εἰς τὸ⟩ Παντείχιον·"[76] Horna XV "Ἕτεροι"· Horna XXVII "Εἰς τὸν ἱστορηθέντα βασιλέα κῦριν Ἰσαάκιον ἐντὸς τοῦ ἁγίου λούματος τῆς ἁγίας Θεοτόκου τῆς Ὁδηγητρίας·" Horna XLII "Εἰς νιπτῆρα ἔνδον δημοσιακοῦ λουτροῦ τῆς μονῆς τῶν Ὁδηγῶν"). Μᾶς ἐνδιαφέρει ἐδῶ κυρίως τὸ ἐπίγραμμα XI, ὅπου ἡ σύνδεση τῆς μονῆς μὲ τὸ πατριαρχεῖο Ἀντιοχείας εἶναι ρητή:

α) ὁ Βαλσαμών, ὡς πατριάρχης Ἀντιοχείας, μεταφέρει ἐδῶ, σὲ ὁριστικὴ πλέον θέση, τοὺς τάφους τῶν συγγενῶν του: *καὶ πηδαλιουχῶν πνευματικὸν νῦν σκάφος / μετὰ πελιδνῆς λευϊτικῆς ἀξίας / (ἀντὶ θρόνου γὰρ θρῆνον ἢ θρῆνυν ἔχω) / τὰς συγγενικὰς οὐ παραιτοῦμαι τύχας / ..... / θέλω δι' αὐτῆς* (sc. τῆς μονῆς) *... / ..... / τῶν προσγενῶν μου καταπαύειν τοὺς γόους· / ὅθεν τάφον δίπηχυν εὑρὼν ἐνθάδε / ..... / κρύπτω δι' αὐτοῦ συγγενεῖς μου γνησίους / θησαυρὸν ὥς πέρ τινα πολλοῦ χρυσίου* (Horna XI. 6-23)

β) ἡ μονὴ τῶν Ὁδηγῶν εἶναι τὸ καταφύγιο τοῦ πατριάρχη Ἀντιοχείας στὴν Κωνσταντινούπολη: *... ὡς γοῦν κιβωτὸν τὴν μονὴν ταύτην ἔχων* (Horna XI. 12) καὶ ὑποκαθιστᾷ, σὲ ταπεινὴ μικρογραφία, τὸν χαμένο θρόνο (ἀναφορὰ ἴσως ὑπὸ τὸ ρητορικὸ σχῆμα θρόνος / θρῆνυς = σκαμνάκι): *ἀντὶ θρόνου γὰρ θρῆνον ἢ θρῆνυν ἔχω* (Horna XI. 8)

γ) ἡ σύνδεση αὐτὴ τῆς μονῆς μὲ τοὺς πατριάρχες Ἀντιοχείας ἔχει διαρκῆ χαρακτῆρα καὶ εἶναι προωρισμένη νὰ διατηρηθῇ μέχρι τῆς συντελείας: *καὶ παρακαλῶ τοὺς ἐφεξῆς δεσπότας / καὶ συναδελφοὺς πατριαρχοποιμένας / Ἀντιόχου γῆς ἀλλὰ καὶ πάσης Ἕω / τηρεῖν ἀσυλότατον αὐτὸν τῷ βίῳ / μέχρι Θεοῦ πρόσταξις ἢ θεία κρίσις / καὶ τοῦτον ὡς ἅπαντα πρὸς φῶς ἀγάγῃ* (Horna XI. 24-29).

Ἡ κυριαρχία λοιπὸν τῶν πατριαρχῶν Ἀντιοχείας ἐπὶ τῆς μονῆς εἶναι γιὰ τὸν στιχουργό μας δεδομένη καὶ ἐπαρκῶς ἐξασφαλισμένη καὶ γιὰ τὸ μέλλον.

Ἐδῶ, νομίζω, ἐξαντλοῦνται οἱ πληροφορίες ποὺ διαθέτουμε γιὰ τὴν σύνδεση τῆς μονῆς τῶν Ὁδηγῶν μὲ τὸ πατριαρχεῖο Ἀντιοχείας ἀπὸ τὸν 12ο αἰώνα· ἀλλὰ ἡ ὑπαγωγὴ τῆς μονῆς στὸ πατριαρχεῖο Ἀντιοχείας ἐπαρκῶς τεκμηριώνεται καὶ ἀπὸ τὴν περαιτέρω, ἀδιάσπαστη σχεδόν, ἱστορικὴ συνέχεια τῶν μαρτυριῶν.

Τὸ 1275 ἐκλέγεται πατριάρχης Ἀντιοχείας ὁ ἀρχιμανδρίτης Θεοδόσιος Βιλλεαρδουΐνος (Θεοδόσιος ὁ Πρίγκηψ), παλαιότερα ἡγούμενος τοῦ Παντοκράτορος, ὁ ὁποῖος ὅμως μετὰ τὸ 1265 *πρός τινι κελλίῳ τῆς τῶν Ὁδηγῶν μονῆς ... ἡσύχαζεν.*[77] Εἶχε, κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο, ἐνταχθῆ ἤδη στὸν ἀντιοχειανὸ κλῆρο. Οἱ εἰδήσεις μας μετὰ τὴν ἐκλογή του εἶναι περιωρισμένες, ἀλλὰ οἱ ἐρευνητὲς ἔχουν ὑποθέσει ὅτι "παρέμεινε πιθανότατα στὴν Κωνσταντινούπολη καὶ συνέχισε, φαίνεται, νὰ ἡσυχάζῃ στὴ συνδεδεμένη μὲ τὸν θρόνο τῆς Ἀντιοχείας μονὴ τῶν Ὁδηγῶν."[78] Τὸ 1288 ὁ μόλις ἐκλεγμένος πατριάρχης Ἀντιοχείας Κύριλλος Γ΄ ἐγκαθίσταται στὴ μονὴν Ὁδηγῶν, ὅπου θὰ ἀναμείνῃ τὴν ἀναγνώριση τῆς ἐκλογῆς του, ὀκτὼ χρόνια ἀργότερα (1296).[79] εἴδαμε ἤδη ὅτι τὸ περιστατικὸ αὐτὸ παρέσυρε

---

στοιχη πρακτικὴ καὶ σήμερα σὲ περιπτώσεις προσκυνημάτων (φορητῶν εἰκόνων ἢ τοιχογραφιῶν) ποὺ βρίσκονται στὸ βῆμα: ἔτσι, π.χ., ἐπιτρέπεται ἡ εἴσοδος προσκυνητῶν, φυσικὰ ἀνδρῶν, στὸ βῆμα τοῦ Πρωτάτου, ὅπου ἡ εἰκόνα "Ἄξιόν ἐστι", καὶ ἐπίσης ἡ εἴσοδος λαϊκῶν (καὶ γυναικῶν) στὸ βῆμα τῆς Ἀγγελόκτιστης στὸ Κίτι Κύπρου, ὅπου τὸ περίφημο ψηφιδωτὸ (ἐκεῖ ὅμως ὑποθέτω, μᾶλλον γιὰ λόγους "τουριστικούς"). Ὁ Βαλσαμὼν παραδίδει ὅτι ὅμοιο ἔθιμο ἴσχυε στὸν ναὸ τοῦ Χριστοῦ στὴν Χαλκῆ (Χάλκη οἱ ἐκδότες: ΡΠ Β΄, 466 καὶ 467 σημ. 2): γιὰ τὸν ναό, πρόχειρα, Janin, *Eglises*, 529-530, ὁ ὁποῖος ἀγνοεῖ τὶς εἰδήσεις αὐτὲς τοῦ Βαλσαμῶνος.

76 Ἀκολουθῶ τὴν διόρθωση τοῦ Α. Παπαδόπουλου-Κεραμέως, *Ἀθηνᾶ* 21 (1909) 356.



77 Παχυμέρης 5. 25: Bonn I, 402 = ἔκδ. A. Failler, II, 515. Γιὰ τὴν ἐκλογή του ὡς πατριάρχη Ἀντιοχείας: 5. 25 καὶ 6. 5 : Bonn I, 436-437 = Failler II, 555-557.

78 K. N. Κωνσταντινίδης, Ὁ βιβλιόφιλος πατριάρχης Ἀντιοχείας Θεοδόσιος IV Πρίγκιψ, *Ἐπετηρὶς Κέντρου Ἐπιστημονικῶν Ἐρευνῶν* (Κύπρου) 11 (1981-1982) (371-384) 377.

79 *Regestes*, ἀρ. 1498, 1505, 1508, 1511, 1513, ὅπου καὶ ἡ σχετικὴ βιβλιογραφία· ἡ ἀναγνώριση τῆς ἐκλογῆς τὸ 1296: *Regestes*, ἀρ. 1568. Ἡ μαρτυρία γιὰ τὴν ἐγκατάσταση στὴν μονὴ τῶν Ὁδηγῶν: *Ἀλλ' ἐν τοσούτῳ καὶ ὁ εἰς πατριάρχην Ἀντιοχείας ἐπ' Ἀνατολῆς ταχθεὶς ἀπὸ Τύρου Κύριλλος*

τὸν Janin νὰ τοποθετήση στοὺς χρόνους αὐτοὺς τὴν παραχώρηση τῆς μονῆς στοὺς πατριάρχες Ἀντιοχείας. Χαρακτηριστικὸ τῆς κυριαρχίας τοῦ πατριαρχείου Ἀντιοχείας στὴν μονὴ εἶναι τὸ γεγονὸς ὅτι γιὰ νὰ ἐγκατασταθῇ ἐκεῖ ὁ πατριάρχης Κύριλλος, ἐγκαταλείπει, κατ' ἀνάγκην, τὴν μονὴ ὁ πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως Γρηγόριος ὁ Κύπριος, ποὺ εἶχε ἀποσυρθῆ ἐκεῖ πρὸ ὀλίγων μηνῶν, καὶ μεταφέρεται στὸ μετόχιο τοῦ ἁγίου Παύλου τοῦ ἐν Λάτρῳ. Ἀκόμη χαρακτηριστικότερο εἶναι ὅτι αὐτὰ συμβαίνουν ἐνῷ ἡ ἐκκλησία τῆς Κωνσταντινουπόλεως δὲν ἀναγνωρίζει ἀκόμα τὸν Κύριλλο ὡς πατριάρχη: δὲν μπορεῖ ὅμως, προφανῶς, νὰ ἔχῃ λόγο σὲ μονὴ ποὺ θεωρεῖται ἀντιοχειανὸ ἐκκλησιαστικὸ ἔδαφος. Τὸ ἴδιο θὰ συμβῇ καὶ κατὰ τὸ ἔτος 1304/5, ὅταν ὁ Κύριλλος Γ' βρίσκεται πάλι στὴν μονή: ὁ πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως Ἀθανάσιος ἀρνεῖται τὴν νομιμότητα τῆς ἐκλογῆς τοῦ Κυρίλλου (τὸν ἀποκαλεῖ πάντοτε μὲ τὸ ὄνομα τῆς μητροπολιτικῆς ἕδρας ποὺ κατεῖχε προηγουμένως: ὁ Τύρου), ἀποκρούει καὶ τὰ δικαιώματα ποὺ ἔχουν παραχωρηθῆ στὴν Κωνσταντινούπολη στὸν Ἀντιοχείας (ὅπως, ἄλλωστε, καὶ στὸν Ἀλεξανδρείας, στὸν ὁποῖο ἀφορᾷ κυρίως ἡ σχετικὴ ἐπιστολή: *Regestes*, ἀρ. 1614): τέλεση χειροτονιῶν, ἄσκηση διοικητικῆς ἐξουσίας ἐπὶ τοῦ κλήρου τους, μνημόνευση. Ἐν τούτοις ἡ κατάργηση τῶν δικαιωμάτων αὐτῶν ἀποτελεῖ ἁπλῶς αἴτημα ποὺ διατυπώνεται πρὸς τὸν αὐτοκράτορα, ἐνῶ ἡ ὑφισταμένη κατάσταση καὶ πρακτικὴ δὲν ἀμφισβητεῖται.[80]

*μετ' Ἀρσένιον, ἀνὴρ εὐλαβὴς καὶ ἡσυχίας φίλος καὶ πλήρης ἐκκλησιαστικῆς καταστάσεως, τῇ Κωνσταντίνου ἐπιφοιτᾷ, ὃν ἔδει πάντως ἐλθόντα τὸ κῦρος ἐντεῦθεν λαβεῖν ἐκ μεταθέσεως ἀναβιβαζόμενον, κἂν τότε μὴ δεχθείς, ὕστερον μετὰ χρόνους ὀκτὼ μόλις... Ὡς γοῦν ἐπιδημήσας οὗτος τῇ Κωνσταντίνου τῷ τότε ὑπὲρ ἄλλους ἐν τοῖς τῶν Ὁδηγῶν κατοικεῖν προύτιμᾶτο, ἀπάρας ἐκεῖθεν ὁ πατριάρχης Γρηγόριος τῷ τοῦ ἁγίου Παύλου τοῦ ἐν τῷ Λάτρῳ μετοχίῳ μετοικισθεὶς δίδοται* (Παχυμέρης, Bonn II, 122-123).

80 *Ἦ πρὸς τί ἀποβλέπει καὶ ἡ τοῦ Τύρου ἐν τῇ Ὁδηγητρίᾳ ἀναστροφή; πάντως εἰς ὄλεθρον τῆς οἰκείας ψυχῆς, εἰς ὄλεθρον τῶν ὁρώντων καὶ ἀκουόντων, εἰς λύμην τῶν τῆς μονῆς καὶ εἰς καταπολέμησιν καὶ λαθραίαν καὶ φανεράν, ὡς βλέπομεν, τῆς ἀβοηθήτου ἐκκλησίας... Τῶν λίαν ἀδικωτάτων δοκῶ τὸ ἑκάστην τῶν πόλεων τοῖς τῶν Ῥωμαίων σκήπτροις ὑποτελῆ, μὴ ἐπ' ἀδείας ἔχειν ἄλλης ποιμένα ἐν τῇ μὴ ὑποκειμένῃ χειροτονεῖν, ἢ τινὸς κατεξουσιάζειν, ἢ καὶ τὸ τοῦ ταύτης ποιμένος σιωπᾶν ὄνομα, ἐν δὲ τῇ βασιλίδι κατὰ πολὺ πράττεσθαι. Εἰ δέ γε ποτὲ καὶ ψῆφος συνοδική τι τοιοῦτον κατ' οἰκονομίαν ἐνέδωκεν, ἀγαπητικῇ καὶ κοινῇ διασκέψει καὶ ἀφορώσῃ πρὸς σωτηρίαν, οὐ πρὸς ἀπώλειαν, οὐδὲ (τὸ delevi) πρὸς τὸ ἀντι-*





Ὁ Ἀθανάσιος θὰ τὸ ἐπιτύχῃ μόνον μετὰ τὸν θάνατο τοῦ Κυρίλλου, κατὰ τὴν χηρεία τοῦ θρόνου τῆς Ἀντιοχείας (ca. 1308): ὕστερον δὲ καὶ πατριαρχείου Ἀλεξανδρείας: Χριστοῦ Εὐεργέτου καὶ Ἀρχιστρατήγου στὸν Ἀνάπλουν), αὐτὸς ἐπιστάς, αὐτὸς καταστήσας ἐκ χειροτονίας ἡγούμενον, αὐτὸς καινουργήσας καὶ τὴν ἀναφορὰν τοῦ ἰδίου ὀνόματος, τότε χηρευούσης ποιμένος τῆς Ἀντιοχείας. Ἡ μεταβολὴ ὀφείλεται στὸ προσωπικὸ κῦρος τοῦ Ἀθανασίου· τὴν ἐπικρίνει σαφῶς ὁ οὕτως ἢ ἄλλως δυσμενῶς διατεθειμένος ἔναντι τοῦ Ἀθανασίου Παχυμέρης: καὶ εἴρκταί καὶ καταγνώσεις τοὺς κατά τι προσκόπτοντας διεδέχοντο, τὰ δὲ τῆς κοινῆς ἐκκλησίας εἰς ὀλίγον γε περιίσταντο, ἐξορισθέντος μὲν τοῦ Ἀλεξανδρείας, ἀλλοτριουμένου δέ καὶ τοῦ τῆς Θεουπόλεως διὰ τὴν τῶν Ὁδηγῶν μονήν, ἣν που δὴ καὶ καταθῆναί τις ἠλπίζετο, τοῦ δ' Ἱεροσολύμων Ἀθανασίου ἐκποδὼν κἀκείνου γενομένου διὰ τὰς ἐκεῖθεν κατ' αὐτοῦ φήμας.[81] Θὰ εἶναι ἐντελῶς προσωρινή: πρὶν περάσῃ μία 30ετία ἡ μονὴ ἔχει ἐπανέλθῃ στὸν ἔλεγχο τοῦ πατριαρχείου Ἀντιοχείας, ἴσως ἐπὶ πατριαρχείας στὴν Κωνσταντινούπολη τοῦ Ἰωάννου ΙΔ' Καλέκα στὸ πρόσωπο τοῦ ἐπιφανοῦς ἀντιπαλαμίτη πατριάρχη Ἀντιοχείας Ἰγνατίου, ἴσως νωρίτερα. Πράγματι, κατὰ τὴν διάρκεια τῆς ἡσυχαστικῆς ἔριδας (περὶ τὸ 1344) διακρίνονται μεταξὺ τῶν ἀντιπαλαμιτῶν, φίλων καὶ

*καθέζεσθαι καὶ κατεξανίστασθαι τῆς πνεματικῆς εὐταξίας καὶ ποιμένος κανονικοῦ. Εὑρήσω καὶ γάρ, εἰ ζητήσω, τοὺς βουλομένους ἐντὸς τῆς μεγαλοπόλεως, εἰδήσεως ἄνευ, οὐχ ἱερεῖς μόνον χειροτονήσαντας ἔξω τοῦ δέοντος... ἵνα ἐάσω τὰ τῶν ἐμπαθῶς καθημένων μοναχῶν καὶ μοναζουσῶν, ἅτινα... φέρεται ἀδιόρθωτα· τί δέ, εἰ ὅτε τῷ Τύρου δοκεῖ ἱερεὺς ἀποπαύειν καὶ διακόνους... Πλὴν αἱ δοκοῦσαι τοιαῦται οἰκονομίαι, ὡς ἔφην, κατέστρεψαν τὴν οἰκοδομὴν καί, εἰ μὴ βλέψομεν πρὸς τὴν τούτων διόρθωσιν, καὶ πλέον ἰσχύσουσι.* Ἔκδ. Maffry Talbot, The Correspondence of Athanasius I, 166, 168 ἀρ. 69 καὶ σχόλια σελ. 382-392· βεβαίως τὸ τοῦ ταύτης ποιμένος σιωπᾶν ὄνομα δὲν ἀναφέρεται σὲ ἀποσιώπηση τοῦ ὀνόματος τοῦ πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως "in the diptychs," ὅπως ἀποδίδει ἡ Talbot, 169, πρᾶγμα ποὺ δὲν θὰ ἦταν νοητό, ἀλλὰ ἡ μὴ μνημόνευσή του ὡς ἐπιτοπίου ἐπισκόπου. Ὁ σχολιασμός της, σελ. 387, περὶ μὴ ἀναγνωρίσεως τοῦ Ἀθανασίου ἀπὸ μέρος τῆς ἱεραρχίας καὶ ὑποτιθεμένης διακοπῆς τῆς μνημονεύσεώς του στὰ δίπτυχα δὲν εὐοδοῦται ἐδῶ, ἐφ' ὅσον στὴν περίπτωση ἐκείνη δὶ θὰ ἴσχυε ὅτι καὶ ψῆφος συνοδική τι τοιοῦτον κατ' οἰκονομίαν ἐνέδωκεν. Γιὰ τὸν Κύριλλο Γ'(Β') βλ. καὶ τὴν εἰδικὴ μελέτη τοῦ V. Laurent, Le patriarche d'Antioche Cyrille II, *Anal. Boll.* 68 (1950) 310-317.

81 Παχυμέρης, Bonn II, 579-580, 615.

ὀπαδῶν τοῦ Γρηγορίου Ἀκινδύνου, ὁ Ἀντιοχείας Ἰγνάτιος καὶ ὁ μοναχὸς τῆς μονῆς τῶν Ὁδηγῶν Ὑάκινθος, ὁ ὁποῖος, κατὰ τὴν περίοδο τῆς ἐπικρατήσεως τοῦ Ἀκινδύνου, ἐκλέγεται μητροπολίτης Θεσσαλονίκης (1345-46).[82] Σὲ μία συνοδικὴ ἀπόφαση τοῦ Ἰανουαρίου 1354 (*Regestes*, ἀρ. 2356) διαβάζουμε ὅτι: *πρό τινων ἤδη χρόνων ὁ τιμιώτατος ἐν ἱερομονάχοις κῦρ Γεννάδιος προσελθὼν τῷ ἁγιωτάτῳ πατριάρχῃ Θεουπόλεως μεγάλης Ἀντιοχείας καὶ πάσης Ἀνατολῆς ... αἰτεῖται ἐνταχθῆναι τῇ κατὰ τὴν θεοδόξαστον, θεοφύλακτον καὶ θεομεγάλυντον Κωνσταντινούπολιν σεβασμίᾳ μονῇ τῇ εἰς ὄνομα τιμωμένῃ τῆς ὑπεραγνου Δεσποίνης καὶ Θεομήτορος καὶ ἐπικεκλημένῃ τῶν Ὁδηγῶν*.[83] βλέπουμε ὅτι ἡ κυριαρχία τοῦ πατριάρχη Ἀντιοχείας ἐπὶ τῆς μονῆς ὄχι μόνον δὲν ἀμφισβητεῖται ἀπὸ τὴν σύνοδο τῆς Κωνσταντινουπόλεως, ἀλλὰ καὶ θεωρεῖται δεδομένη.

Ὁ ἴδιος ὁ Ἀντιοχείας Ἰγνάτιος (*Regestes*, ἀρ. 2385, 2390-2391) διορίζει πρὶν ἀπὸ τὸ 1355 ἡγούμενο στὴν μονὴ τῶν Ὁδηγῶν: εἶναι ὁ Ἀνανίας, ἀνεψιὸς τοῦ μητροπολίτη Τύρου Ἀρσενίου τοῦ κλίματος τῆς Ἀντιοχείας· ὁ ἴδιος ὁ Τύρου Ἀρσένιος διαμένει κατ' ἐπανάληψη ἐπὶ ὡρισμένα διαστήματα στὴν μονὴ ὡς ἐπίσημος ἐκπρόσωπος τοῦ πατριαρχείου του (*Regestes*, ἀρ. 2415). Περὶ τὸ 1365 ἡ σύνοδος τῆς Ἀντιοχείας ἀποστέλλει ἀντικαταστάτη, τὸν μητροπολίτη Ἀπαμείας Νίφωνα (*Regestes*, ἀρ. 2483) καὶ λίγο ἀργότερα ἕνα μητροπολίτη πρώην Ἀπαμείας Μᾶρκο (*Regestes*, ἀρ. 2570).

Βεβαίως ὑπάρχουν σοβαρὲς μαρτυρίες γιὰ τὴν ἀναπόφευκτη παρέμβαση τῆς Κωνσταντινουπόλεως σὲ θέματα σχετικὰ μὲ τὴν διοίκηση καὶ τὴν πειθαρχία τῆς μονῆς: πολλὲς ἀποφάσεις τῶν δύο τελευταίων

82 Γιὰ τὸν Ἰγνάτιο βλ., πρόχειρα, Κ. Γ. Πιτσάκη, Γρηγορίου Ἀκινδύνου ἀνέκδοτη πραγματεία περὶ (Κωνσταντίνου;) Ἀρμενοπούλου, *Ἐπετηρὶς Κέντρου Ἐρεύνης τῆς Ἱστορίας τοῦ Ἑλληνικοῦ Δικαίου* τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν 19 (1972) 212-213 ἀρ. 21 καὶ *Regestes* V, passim (index, 577), ὅπου καὶ περαιτέρω βιβλιογραφία. Γιὰ τὸν Ὑάκινθο, Κ. Π. Κύρρης, Ὁ Κύπριος ἀρχιεπίσκοπος Θεσσαλονίκης Ὑάκινθος, *Κυπριακαὶ Σπουδαὶ* 25 (1961) 91-122 καὶ: Πιτσάκης, Γρηγορίου Ἀκινδύνου, 131-135, 146-148, 211 ἀρ. 14· *Regestes*, ἀρ. 2242.4 καὶ 2256.4, ὅπου καὶ ἡ λοιπὴ βιβλιογραφία. Μετὰ τὴν διευκρίνηση τῶν βιογραφικῶν τοῦ Ὑακίνθου καὶ τῶν σχέσεών του μὲ τὴν μονὴ τῶν Ὁδηγῶν παρακάμπτεται καὶ ἡ ὑπόθεση τοῦ Λ. Πολίτη (ἀνωτ. σημ. 65), 272 σημ. 92: Sollte ein Kloster τῆς Ὁδηγητρίας in Thessalonike gelegen haben?

83 MM I, 340(-342)· πρβλ. Janin, *Eglises*, 202.





αἰώνων ποὺ ἀφοροῦν στὴν μονὴ τῶν Ὁδηγῶν λαμβάνονται ἀπὸ τὴν πατριαρχικὴ σύνοδο τῆς Κωνσταντινουπόλεως ἐρήμην τοῦ κυριάρχου τῆς μονῆς πατριαρχείου. Τὸ 1356 (*Regestes*, ἀρ. 2390, 2391, 2397) ὁ πατριάρχης Κάλλιστος Α΄ προβαίνει στὴν ἀντικατάσταση τοῦ ἡγουμένου Ἀνανία, τοῦ ἀνεψιοῦ, ὅπως εἴδαμε, τοῦ ἰσχυροτάτου μητροπολίτη Τύρου Ἀρσενίου· τὸ προηγούμενο ἔτος εἶχε καθαιρέσει ἕναν ἱερομόναχο Ἰωάσαφ (*Regestes*, ἀρ. 2385). Τὸ 1370 (*Regestes*, ἀρ. 2574) ὁ πατριάρχης Φιλόθεος Κόκκινος καθαιρεῖ ἕναν ἄλλο (;) ἱερομόναχο Ἰωάσαφ. Τὸ ἴδιο ἔτος κινεῖται ἀπὸ τὸν Φιλόθεο Κόκκινο ἕνα θέμα μνημονεύσεως (ἢ παράλληλης μνημονεύσεως) τοῦ οἰκουμενικοῦ πατριάρχη στὴν μονὴ τῶν Ὁδηγῶν, μὲ ποινὴ ἀφορισμοῦ (*Regestes*, ἀρ. 2567)· συνδέεται μὲ μία πρόσκληση πρὸς τὸν πατριάρχη Ἀντιοχείας νὰ ἀνακαλέσῃ ἀπὸ τὴν μονὴ τὸν πρώην Ἀπαμείας Μᾶρκο (*Regestes*, ἀρ. 2570) καὶ μὲ τὴν ἔγερση ζητήματος μνημονεύσεως τοῦ ὀνόματος τοῦ οἰκουμενικοῦ πατριάρχη καὶ σὲ δύο ἀλεξανδρινὰ ἱδρύματα τῆς Κωνσταντινουπόλεως, τὴν ἐκκλησία τῆς ἁγίας Θεοδοσίας καὶ τὴν μονὴ τοῦ Εὐεργέτου (*Regestes*, ἀρ. 2571).

Φαινομενικὰ πρόκειται συνήθως γιὰ παρεμβάσεις ἀνάγκης γιὰ τὴν ἀντιμετώπιση κάποιων "σκανδάλων" (καὶ, μὲ ὅλη τὴν δυσπιστία ποὺ μπορεῖ κανεὶς νὰ ἔχῃ ὡς πρὸς τὰ πραγματικὰ κίνητρα τῶν ἐνεργειῶν αὐτῶν, φαίνεται ὅτι ἡ διαβίωση τῶν μοναχῶν στὴν μονὴ τῶν Ὁδηγῶν κατὰ τοὺς χρόνους αὐτοὺς δὲν ἀποτελοῦσε ὑπόδειγμα ἠθικῆς καὶ εὐπρεπείας). Ἐν τούτοις δὲν ἀποκρύπτεται καὶ τὸ στοιχεῖο τῆς πολιτικῆς, σὲ εὐρεῖα ἔννοια, σκοπιμότητας: ὁ πολυπράγμων μητροπολίτης Τύρου Ἀρσένιος εἶναι ἐπιφανὴς ἀντιπαλαμικὸς καὶ ἡ παρουσία του (καὶ τοῦ ἀνεψιοῦ του, ὡς ἡγουμένου) εἶναι ἀναμφισβήτητα ἐνοχλητικὴ στὴν παλαμικὴ πλέον Κωνσταντινούπολη.[84] Ἡ μονὴ ἄλλωστε, ὅπως εἴδαμε, εἶχε διατελέσει ἀντιπαλαμικὸ κέντρο ὑπὸ τὸν πατριάρχη Ἰγνάτιο, κατὰ τοὺς χρόνους τῆς ἐπικρατήσεως τοῦ Ἀκινδύνου, καὶ ἡ ὑποτιθεμένη μεταστροφὴ τοῦ Ἰγνατίου, μετὰ τὸν θρίαμβο τοῦ παλαμισμοῦ, δὲν φαίνεται νὰ θεωρήθηκε πάντοτε ἀπόλυτα εἰλικρινής.[85] Στὴν ἴδια συνεδρίαση ὅπου καθαιρεῖται ὁ ἱερομόναχος Ἰωάσαφ τὸ 1370 γίνονται ἄλλες καταδίκες κληρικῶν, *τὰ τῶν νέων τούτων αἱρετικῶν τε καὶ κακοδόξων*

84 Γιὰ τὸν Ἀρσένιο καὶ τὴν ἀντιπαλαμικὴ δραστηριότητά του βλ. συγκεντρωμένες τὶς εἰδήσεις στὶς *Regestes* V (index, 571).

85 Βλ. γιὰ τὸ θέμα τῆς μεταστροφῆς τοῦ Ἰγνατίου τὴν κριτικὴ τοῦ Darrouzès στὶς *Regestes*, ἀρ. 2356, 2397· πρβλ. ἀρ. 2415.

*(φρονούντων), τοῦ τε Βαρλαὰμ καὶ τοῦ Ἀκινδύνου.*[86] Φυσικὰ εἶναι αὐτονόητη καὶ καθ' ἑαυτὴν ἡ ἐπιθυμία τῶν πατριαρχῶν τῆς Κωνσταντινουπόλεως νὰ θέσουν ὑπὸ τὸν ἔλεγχό τους μία ἐπιφανῆ μονὴ ποὺ βρίσκεται μέσα στὴν πόλη καὶ σὲ ἐλάχιστη ἀπόσταση ἀπὸ τὴν Μεγάλη Ἐκκλησία καὶ ἀποτελεῖ — ὡς θεματοφύλαξ τῆς καὶ ἱστορικὰ σπουδαίας εἰκόνας τῆς Ὁδηγητρίας — σημαντικὸ θρησκευτικὸ καὶ ἐθνικὸ κέντρο. Ἐν τούτοις ἡ προσπάθεια αὐτὴ ποὺ κορυφώνεται ἐπὶ Φιλοθέου Κοκκίνου δὲν φαίνεται νὰ βρίσκῃ ἀνταπόκριση. Ὁ διάκονος Κωνσταντῖνος Καβάσιλας, ὁ ὁποῖος θὰ ἀγνοήσῃ τὴν ἐντολὴ τοῦ Φιλοθέου γιὰ τὴν μνημόνευση τοῦ ὀνόματός του στὴν μονὴ τῶν Ὁδηγῶν (1370: *Regestes*, ἀρ. 2757), οὐδέποτε ἐνοχλεῖται γι' αὐτὴ τὴν παράβαση, εἰσάγεται στὸν βασιλικὸ κλῆρο, γίνεται πρωτοπαπᾶς τῶν Βλαχερνῶν, καὶ μόνο ὕστερα ἀπὸ 13 χρόνια (1383: *Regestes*, αρ. 2759), ὅταν θὰ καθαιρεθῇ γιὰ μία σωρεία κανονικῶν παραπτωμάτων — πολὺ διασκεδαστικῶν δὲ — θὰ ἐνθυμηθοῦν νὰ προσθέσουν σ' αὐτὰ καὶ ὡρισμένα παραπτώματα ἀπὸ τὴν περίοδο τῆς ἱεροδιακονίας του, μεταξὺ αὐτῶν καὶ τὴν μὴ μνημόνευση.[87]

Τὸ κράτος εἶναι πάντως φανερὸ ὅτι δὲν ἐπιθυμεῖ νὰ παράσχῃ τὴν συνδρομή του στοὺς πατριάρχες Κωνσταντινουπόλεως σὲ τέτοιας μορφῆς διεκδικήσεις, ἀκόμα καὶ ὅταν τὸ θέμα τίθεται σὲ δογματικὴ καὶ πολιτικὴ βάση. Πρόκειται προφανῶς γιὰ στάση ποὺ ἀποβλέπει νὰ ὑπογραμμίζῃ ἔμπρακτα τὴν βασικὴ πολιτικὴ-ἰδεολογικὴ ἀρχή, κατὰ τὴν ὁποία ὁ αὐτοκράτωρ τῶν Ρωμαίων εἶναι πάντοτε ὁ κοινὸς βασιλεὺς καὶ προστάτης τῶν ὀρθοδόξων ἀνατολικῶν πατριαρχείων, ἀνεξάρτητα ἂν συμβαίνῃ (καὶ μάλιστα ἰδίως ὅταν συμβαίνῃ) τὰ ἐδάφη τους νὰ βρίσκωνται πλέον ἔξω ἀπὸ τὰ ὅρια τοῦ κράτους. Ἤδη ὁ πατριάρχης Ἀθανάσιος παρεπονεῖτο γιὰ τὴν βασιλικὴ εὔνοια στοὺς ἐγκατεστημένους στὶς κωνσταντινουπολιτικὲς μονές τους ἀνατολικοὺς πατριάρχες: *καὶ οὐ μόνον οὐ καταδικάζονται, ἀλλὰ καὶ τῆς προτέρας εὐεργεσίας καὶ παρρησίας ἐπαπολαύουσι* (Talbot, 166: *Regestes*, ἀρ. 1614). Ὅταν ὁ νέος πατριάρχης Ἀντιοχείας Παχώμιος ἀποστέλλῃ τὰ εἰρηνικά του γράμματα στὴν Κωνσταντινούπολη, σὲ περίοδο κάποιας ἐντάσεως (στὴν μονὴ τῶν

[86] MM I, 545: *Regestes*, ἀρ. 2572, IV.

[87] MM II, 55-56: *ἔτι ἐλαλήθη κατ' αὐτοῦ, ὅπερ ὡμολόγησε πᾶσα ἡ ἐκκλησία, ὅτι ὁ ἁγιώτατος καὶ ἀοίδιμος πατριάρχης κῦρ Φιλόθεος ἀφορισμὸν ἐξεφώνησεν, ἵνα μηδεὶς τῶν ἱερέων κόψῃ τὸ μνημόσυνον αὐτοῦ ἀπὸ τοῦ μοναστηρίου τῆς Ὁδηγητρίας, ὁ δὲ καὶ ἔκοψε τοῦτο καὶ ἀδεῶς ἐλειτούργει, μηδόλως φροντίσας τοῦ ἀφορισμοῦ.*



Ὁδηγῶν ἑδρεύει πάντοτε ὁ Τύρου Ἀρσένιος, ὁ ὁποῖος ἐν συνεχείᾳ ἀντικαθίσταται), καὶ σὲ πνεῦμα ἀμφιβολιῶν γιὰ τὸ ἔγκυρο τῆς ἐκλογῆς του, παρὰ τὴν φιλόφρονα ὑποδοχὴ τοῦ ἀπεσταλμένου του ἀπὸ τὴν σύνοδο τῆς Κωνσταντινουπόλεως, μόνον ὁ βασιλεὺς ἀπαντᾷ (*Regestes*, ἀρ. 2483): *καὶ ἐμάθομεν παρ' αὐτοῦ, ὅτι ἡ ἱερότης ὑμῶν ἐδέξατο αὐτὸν ἀσπασίως καὶ ὡς γνήσιον ἀδελφὸν τὴν προσήκουσαν ἀγάπην ἐνεδείξασθε εἰς αὐτόν· ἐλθὼν δὲ μετ' αὐτοῦ ὁ οἰκεῖος τοῦ κρατίστου καὶ ἁγίου ἡμῶν αὐθέντου καὶ βασιλέως, κῦρ Θεόδωρος ὁ Πεπλεγμένος, ἐπιφερόμενος πρὸς ἡμᾶς θεῖα καὶ προσκυνητὰ προστάγματα, καὶ ἐμάθομεν παρ' αὐτοῦ τοὺς λόγους καὶ ὁρισμοὺς τοῦ κρατίστου καὶ ἁγίου ἡμῶν αὐθέντου καὶ βασιλέως.* Ὁ ἰσχυρὸς ἀντιπαλαμίτης μητροπολίτης Ἀρσένιος Τύρου, μέσα στὸν θρίαμβο τοῦ παλαμισμοῦ, ἐπανειλημμένα ταξιδεύει στὴν Κωνσταντινούπολη καὶ διαμένει ἐπίσημα στὴν μονὴ τῶν Ὁδηγῶν. Ὁ πατριάρχης Φιλόθεος Κόκκινος ἀναμένει ὅτι ἡ παρέμβασή του γιὰ τὴν ἀπομάκρυνση τοῦ πρώην Ἀπαμείας Μάρκου θὰ προσκρούσῃ στὴν βασιλικὴ εὔνοια: *καὶ εἴπερ ἔλθοι αὐτόθι φέρων γραφὰς ἢ προστάγματα τοῦ κρατίστου καὶ ἁγίου μου αὐτοκράτορος ζητῶν συγχώρησιν, ἵνα πάλιν ἐπαναστρέψῃ ἐνταῦθα εἰς προστασίαν τῆς μονῆς...*[88] Ὁ πατριάρχης Ἀλεξανδρείας θὰ ἀπαντήσῃ, σχετικὰ μὲ τὴν ἀπαίτηση γιὰ μνημόνευση τοῦ ὀνόματος τοῦ πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως στὴν μονὴ τοῦ Εὐεργέτου, ἴσως εἰρωνικά, ὅτι *βούλεται τοῦτο ποιῆσαι, σφόδρα τοῦτο ἀποδεχόμενος, δειλιᾷ δὲ παρὰ γνώμην τοῦ κραταιοῦ καὶ ἁγίου ἡμῶν αὐθέντου καὶ βασιλέως τοῦτο καταστῆσαι γίνεσθαι, ἐπειδὴ μετὰ τῆς βουλῆς καὶ γνώμης ἐγένετο τῆς κραταιᾶς καὶ ἁγίας αὐτοῦ βασιλείας.*[89] Πάντως ἡ ἀντικατάσταση τοῦ ἡγουμένου τῆς μονῆς τῶν Ὁδηγῶν ἀπὸ τὸν Κάλλιστο Α΄ τὸ 1356 δὲν θὰ γίνῃ παρὰ *ὁρισμῷ καὶ εὐδοκίᾳ βασιλικῇ* (*Regestes*, ἀρ. 2390· ὄχι στὶς *Regesten*). Τὸ 1376 ὁ Φιλόθεος Κόκκινος θὰ γράψῃ πλέον στὸν νέο πατριάρχη Ἀντιοχείας Παχώμιο ὅτι παραιτεῖται ἀπὸ κάθε προσπάθεια νὰ ἐπιβάλῃ τὴν τάξη στὴν μονὴ τῶν Ὁδηγῶν καὶ τὴν ἐγκαταλείπει στὴν μέριμνα τοῦ Ἀντιοχείας: *αὐτόθι γὰρ ἐπιμέλεια οὐδὲν γίνεται, ἡμεῖς καὶ οὐδὲν ποιοῦμέν τι, καὶ γινωσκέτω ἡ ἁγιωσύνη σου ὅτι τέλεον ἐφθάρη, καὶ ἔνι ἀναγκαῖον ἵνα γένηται καὶ εἰς τοῦτο διόρθωσις.*[90]

[88] MM I, (511-513) 512: *Regestes*, ἀρ. 2570.

[89] MM I, 532: *Regestes*, ἀρ. 2571.

[90] MM I, (412-)413: *Regestes*, ἀρ. 2668.

Θὰ πρέπει ὅμως νὰ ἐπισημανθῆ ὅτι, σὲ κάθε περίπτωση, οἱ πατριάρχες Κωνσταντινουπόλεως τοῦ 14ου αἰώνα δὲν θέτουν ποτὲ ἐπισήμως ζήτημα ἐπιστροφῆς τῆς μονῆς στὴν δικαιοδοσία τοῦ οἰκουμενικοῦ πατριαρχείου· ἀντίθετα, κατὰ κανόνα φροντίζουν νὰ καθιστοῦν σαφές, τουλάχιστον φραστικά, ὅτι οἱ παρεμβάσεις τους δὲν ἀποσκοποῦν νὰ ἀμφισβητήσουν τὰ δικαιώματα τοῦ πατριάρχη Ἀντιοχείας ἐπὶ τῆς μονῆς. Ἐνεργοῦν, ὑποτίθεται, πάντοτε γιὰ νὰ ἀποσοβήσουν μεῖζον κακό, στὰ πλαίσια τῆς μέριμνας τοῦ οἰκουμενικοῦ θρόνου γιὰ ὅλες τὶς ἐκκλησίες, ἀφοῦ μάλιστα συμβαίνει ἡ μονὴ νὰ κεῖται, γεωγραφικά, μέσα στὴν ἐπισκοπική τους περιοχή. Ἡ ἔννοια αὐτὴ τῆς οἱονεὶ διοικήσεως ἀλλοτρίων ἐπανέρχεται συχνὰ στὰ σχετικὰ πατριαρχικὰ γράμματα:

- *καὶ γὰρ ὅπερ ἔμελλε ποιήσειν ἡ ἁγιωσύνη σου χάριτι Θεοῦ ἐπὶ τοιούτοις ἀθέσμοις πράγμασι γνωσθεῖσιν ἀριδηλότατα, αὐτὸ τοῦτο πεποίηκε καὶ ἡ μετριότης ἡμῶν, καὶ χρεών ἐστι τὴν σὴν ἁγιότητα ὑπεραποδέξασθαι τοῦτο ὡς θεοφιλὲς καὶ πνευματικὸν ἔργον.*[91]

- *εἰ γὰρ τοιοῦτος κακὸς ἄνθρωπος ἀναφανείη μέσον εἰς τὴν πόλιν μου, εἰς τὸν θρόνον μου, μεγάλως σκανδαλισθήσομαι, ὥσπερ ἔμελλε ποιήσειν καὶ ἡ ἁγιότης σου εἰς τόπον σου αὐτόθι, εἴπερ συνέβαινέ τι τοιοῦτον.*[92]

μέριμνα λαμβάνεται νὰ τονισθῆ ὅτι καὶ μετὰ τὶς ἔκτακτες αὐτὲς παρεμβάσεις τὰ δικαιώματα τοῦ πατριάρχη Ἀντιοχείας στὴν μονὴ διατηροῦνται ἀναλλοίωτα:

- *πλὴν καὶ οὕτω τοῦ πράγματος ἔχοντος καὶ τῶν κατὰ τὴν μονὴν τὴν διόρθωσιν λαβόντων, ὃν ἐγράφομεν τρόπον, καὶ δηλοποιοῦμεν ὑμῖν καὶ αὖθις, τὸ τῆς (σῆς) ἁγιωσύνης δίκαιον συνετηρήθη καὶ περισώζεται, καὶ ἡ μονή ἐστιν ὑπὸ τὴν σὴν ἁγιότητα ὡς καὶ πρότερον ἀπαραποιήτως.*[93]

διότι στὶς περιπτώσεις ποὺ προκάλεσαν τὶς παρεμβάσεις αὐτὲς τὸ ζήτημα δὲν ἦταν Ἀντιόχεια ἢ Κωνσταντινούπολη, ἀφοῦ οἱ πράξεις τῶν ἐνόχων στρέφονται κατὰ τῆς ἴδιας τῆς Ἐκκλησίας, ἀδιακρίτως:

- *ὡς οὗτος ὅ ποτε Ἀπαμείας Μᾶρκος, ὡς φαίνεται ἀπὸ τοῦ πράγματος, οὔτε πατριάρχην Ἀντιοχείας ἔχει, οὔτε σύνοδον, οὔτε Κωνσταντινουπόλεως, ἀλλ' οὐδὲ ἐκκλησίαν... καὶ νῦν πάλιν βούλεται ἵνα καὶ τὸ μοναστήριον λάβῃ μεθ' ἑαυτοῦ, καὶ μήτε ὑπὸ τὸν Κωνσταντινουπόλεως*

[91] ΜΜ I, (379-)382: *Regestes*, ἀρ. 2397.
[92] ΜΜ I, (511-513) 512: *Regestes*, ἀρ. 2570.
[93] ΜΜ I, 381 (ἀνωτ. σημ. 91).





*εἶναι, μήτε μὴν ὑπὸ τὸν Ἀντιοχείας.*[94]

Στὴν ἐπιστολὴ τοῦ πατριάρχη Καλλίστου Α' (*Regestes*, ἀρ. 2397), ἡ ὁποία φαινομενικὰ περιέχει μία ἀμφισβήτηση τοῦ ἀληθινοῦ χαρακτήρα τῆς κυριαρχίας τοῦ πατριαρχείου Ἀντιοχείας στὴν μονὴ τῶν Ὁδηγῶν, περιλαμβάνεται, στὴν πραγματικότητα ἡ οὐσιαστικώτερη ἀναγνώριση τῆς κυριαρχίας αὐτῆς: *οἶδεν ἡ ἁγιωσύνη σου, ὡς πρὸ χρόνων ἤδη πολλῶν ἀπετάχθη, ἔχειν τὴν σὴν ἁγιωσύνην τὴν σεβασμίαν μονὴν τῆς πανυπεράγνου Δεσποίνης καὶ Θεομήτορος καὶ ἐπικεκλημένης τῶν Ὁδηγῶν, ὡς πατριάρχην Ἀντιοχείας, καθὰ καὶ τοὺς πρό σου ἑτέρους, εἰς κατάντημα καὶ ἀνάπαυσιν τῶν ἀπὸ τῶν αὐτόθι ἐρχομένων καλογήρων τῆς σῆς ἁγιωσύνης, ἀλλὰ δὴ καὶ αὐτῆς ὀπηνίκα δεήσει ἐλθεῖν σε ἐνταῦθα, καθὼς δηλαδὴ ἐδόθησαν καὶ τοῖς λοιποῖς ἁγιωτάτοις πατριάρχαις, τῷ τε Ἀλεξανδρείας καὶ τῷ Ἱεροσολύμων, ἔτεραι τῶν ἐνταῦθα μονῶν· οὐ μέντοι ἐδόθησαν αἱ τοιαῦται, ὥστε καταυθεντεῖν τοὺς τῶν πατριαρχῶν μοναχοὺς τῶν εἰρημένων μονῶν καὶ πράττειν ἐν αὐταῖς κατὰ πολλὴν τοῦ κωλύσοντος ἐρημίαν, ἃ οὐ θέμις μὴ μόνον μοναχοῖς, ἀλλ' οὐδὲ λαϊκοῖς καὶ φαύλοις ἀνδράσι, τῆς ἡμῶν μετριότητος μὴ ἐχούσης ἄδειαν ἐρευνᾶν καὶ ἐξετάζειν τὰ τοιαῦτα· εἰ δ' ὁ Κωνσταντινουπόλεως πατριαρχικὸς θρόνος, ἅτε δὴ οἰκουμενικὸς ὤν, προνόμιον ἔκπαλαι κέκτηται παρὰ τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων εἰς τὰς ἑκασταχοῦ τῆς οἰκουμένης ἐκκλησίας, τὰ παρεμπίπτοντα ἐν αὐταῖς ἐκκλησιαστικὰ ἀναγκαῖα ζητήματα διερευνᾶν καὶ ἐξετάζειν, πολλῷ μᾶλλον ἐνταῦθα ἐν τῇ οἰκείᾳ ταύτῃ μεγαλουπόλει ἐν ᾗ ἐστήρικται κρίσει θεοῦ καὶ ψήφῳ βασιλικῇ ὁ τοιοῦτος πατριαρχικὸς θρόνος, ἀλλ' ἡ μετριότης ἡμῶν καὶ οὕτω δικαίως τοῦ πράγματος ἔχοντος, διὰ τὴν τῆς σῆς ἁγιότητος ἀγάπην πνευματικὴν καὶ φιλίαν ἔμενε σιωπῶσα ἐπὶ τοσοῦτον καὶ μηδεμίαν ἔρευναν ποιησαμένη ἐπὶ τῇ τοιαύτῃ μονῇ εἰς συντήρησιν καὶ ἀσφάλειαν ψυχικὴν τῶν ἐνασκουμένων αὐτῇ μοναχῶν, καίτοι γε προδήλου τοῦ πράγματος ὄντος...*[95]

Τὸ γεγονὸς ὅτι ἡ Κωνσταντινούπολη ἀναγνωρίζει ὅτι τὸ δικαίωμά της νὰ παρεμβαίνῃ στὴν μονὴ αὐτή, ἡ ὁποία βρίσκεται μέσα στὰ ὅριά της, ἀντλεῖ (ἔστω ἐδῶ "κατὰ μεῖζονα λόγον") ἀπὸ τὸ γενικὸ προνόμιο τοῦ θρόνου τῆς Κωνσταντινουπόλεως ("ἅτε δὴ οἰκουμενικοῦ ὄντος") εἰς τὰς ἑκασταχοῦ τῆς οἰκουμένης ἐκκλησίας τὰ παρεμπίπτοντα ἐν αὐταῖς ἐκ-

[94] ΜΜ I, 511-512 (ἀνωτ. σημ. 92).
[95] ΜΜ I, 380.

*κλησιαστικὰ ἀναγκαῖα ζητήματα διερευνᾶν καὶ ἐξετάζειν* δείχνει ὅτι καὶ στὴν δική της συνείδηση οἱ παρεμβάσεις της στὴν μονὴ τῶν Ὁδηγῶν ἀνάγονται στὶς ἐξωτερικὲς καὶ ὄχι στὶς ἐσωτερικὲς ἐκκλησιαστικὲς σχέσεις, εἶναι θέματα ποὺ ἐμπίπτουν στὸ "διεθνὲς" ἐκκλησιαστικὸ δίκαιο.

Τὴν πατριαρχεία τοῦ Φιλοθέου Κοκκίνου ἀκολουθεῖ μία περίοδος, στὰ τέλη τοῦ 14ου αἰώνα, ποὺ "on ne sait rien sur l'état des relations entre les deux patriarcats à cette date" (*Regestes*, ἀρ. 2947). Ὁ Janin ὑποθέτει ὅτι πρὶν ἀπὸ τὸ τέλος τοῦ αἰώνα ἡ μονὴ περιῆλθε τελικὰ στὸ πατριαρχεῖο Κωνσταντινουπόλεως.[96] Ἴσως τοῦτο εἶναι ἀκριβές. Δύο γνωστὰ ἔγγραφα, μία πράξη δωρεᾶς τοῦ Ἰανουαρίου 1390 καὶ μία πατριαρχικὴ πράξη τοῦ Ματθαίου Α΄ τοῦ Ἀπριλίου 1400 (*Regestes*, ἀρ. 3125) ἀσχολοῦνται μὲ μία οἰκονομικῆς φύσεως ὑπόθεση σχετικὴ μὲ τὴ μονή:[97] στὴν πράξη τοῦ 1400 ἡ μονὴ μνημονεύεται ὡς *ἡ σεβασμία καὶ θεία βασιλικὴ καὶ πατριαρχικὴ μονὴ ἡ εἰς τὸ ὄνομα τιμωμένη τῆς πανυπεράγνου μου Δεσποίνης καὶ Θεομήτορος καὶ ἐπικεκλημένη τῶν Ὁδηγῶν*, ὅπου λογικὰ τὸ "πατριαρχικὴ" πρέπει νὰ νοηθῇ ὡς ἀναφερόμενο σὲ μονὴ ποὺ ἀνήκει στὸ πατριαρχεῖο Κωνσταντινουπόλεως· στὴν πράξη τοῦ 1390 ἡ μονὴ εἶναι ἀκόμη ἁπλῶς *ἡ ἁγία καὶ σεβασμία βασιλικὴ μονὴ ἡ εἰς ὄνομα τιμωμένη τῆς πανυπεράγνου δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου καὶ ἐπικεκλημένη τῶν Ὁδηγῶν*, χωρὶς τὴν προσθήκη τοῦ "πατριαρχική."[98] Νὰ δεχθοῦμε ὅτι ἡ μεταβολὴ συντελέσθηκε στὴν δεκαετία ποὺ μεσολαβεῖ μεταξὺ τῶν δύο πράξεων; Ὁπωσδήποτε, καὶ τριάντα χρόνια προηγουμένως (1360), σὲ μία ὑπόθεση, ὅπου ἐξετάζεται ὡς μάρτυς ὁ μοναχὸς τῶν Ὁδηγῶν Ρουτζέριος (*Regestes*, ἀρ. 2424-2427), ἡ μονὴ φέρεται ἐπίσης ὡς *ἡ σεβασμία καὶ βασιλικὴ μονὴ τῶν Ὁδηγῶν*,[99] χωρὶς τὴν προσθήκη ἀκόμη τοῦ "πατριαρχική." Στὸ

[96] Janin, *Eglises*, 203.

[97] Πρβλ. ἐνδιαμέσως καὶ *Regestes*, ἀρ. 3033, 3064· Janin, *Eglises*, 203. Εἰδικὸ δημοσίευμα γιὰ τὴν ὑπόθεση: A. Failler, Une donation des époux Sanianoi au monastère des Hodègoi, *REB* 34 (1976) 111-117.

[98] MM II, 380(-382) καὶ Failler, 117 ἀντίστοιχα.

[99] MM I, (391-397) 395. Ἡ ἀπόδοση τῆς ἰδιότητας τοῦ μοναχοῦ τῶν Ὁδηγῶν στὸν Ρουτζέριο κατὰ τὸν Janin, 203 ("Disons encore qu'en novembre 1390 un moine de l'Hodègghétria nommé Roger fut témoin dans un procès"). Τὸ κείμενο ποὺ πάσχει στὸ σημεῖο αὐτὸ (*παρεγένετο ὅ τε ἀπὸ τῶν ἰατρῶν... ὁ Βαρύς, ὁ ἀπὸ τῆς σεβασμίας καὶ βασιλικῆς μονῆς τῶν Ὁδηγῶν, ὁ δηλωθεὶς μοναχὸς ὁ Ῥουτζέριος καὶ ὁ ἀπὸ τῆς σεβασμίας βασιλικῆς καὶ πατριαρχικῆς μονῆς τῶν Μαγγάνων, μοναχὸς... ὁ Γαβρᾶς*) θὰ ἐπέτρεπε νὰ ἀποδοθῇ ἡ ἰδιότητα αὐτὴ μᾶλλον στὸν ἰατρὸ Βαρὺν (ἔτσι καὶ ὁ Darrouzès στὶς *Regestes*, ἀρ. 2427: "comparaissent les témoins, le médecin <blanc> Barys, du monastère des Hodègoi, le moine Rountzérios déjà cité et le moine <blanc> Gabras du monastère des Manganes," ὁ ὁποῖος προσπαθεῖ προφανῶς νὰ ἀποδώσῃ τὴν ἰδιοτυπία τῆς συντάξεως τοῦ πρωτοτύπου). Τὸ ζήτημα πάντως τῶν προσώπων δὲν ἐνδιαφέρει τὸ θέμα ποὺ ἐξετάζεται ἐδῶ, ἀφοῦ ὁ τρόπος κατὰ τὸν ὁποῖο μνημονεύεται ἡ μονὴ εἶναι, οὕτως ἢ ἄλλως, ἀσφαλής. — Νὰ σημειωθῇ κατ' ἀντιδιαστολὴν ἡ παρουσία τοῦ ὅρου "καὶ πατριαρχικῆς," παράλληλα πρὸς τὸ "βασιλικῆς," γιὰ τὴν δεύτερη μνημονευομένη στὸ χωρίο μονή, τὴν μονὴ τῶν Μαγγάνων.





κείμενο πάντως ὅλων τῶν τελευταίων αὐτῶν πράξεων δὲν περιέχεται καμμία ἔνδειξη γιὰ τυχὸν σχέσεις τῆς μονῆς μὲ ἄλλη ἐκκλησιαστικὴ δικαιοδοσία.

### 3. *Ἡ μονὴ τῶν Ζιπῶν*

Τὸ τελευταῖο στοιχεῖο ποὺ διαθέτουμε γιὰ τὴν ἄσκηση δικαιοδοσίας τοῦ πατριάρχη Ἀντιοχείας στὴν Κωνσταντινούπολη τὸν 12ο αἰῶνα μᾶς παραδίδεται ἀποκλειστικὰ καὶ πάλι ἀπὸ τὸ στιχουργικὸ ἔργο τοῦ Θεοδώρου Βαλσαμῶνος. Πρόκειται γιὰ τὴν μονὴ τῶν Ζιπῶν, στὴν ὁποία εἶναι ἀφιερωμένα ρητὰ δύο ἀπὸ τὰ ἐπιγράμματά του, καὶ μὲ κάθε δυνατὴ πιθανότητα δύο ἀκόμη — μπορεῖ καὶ ἄλλα: Horna IX "Εἰς τὸ κελλίον αὐτοῦ τὸ ὂν εἰς τὴν μονὴν τῶν Ζιπῶν," Horna XXXVI "Εἰς τὴν μονὴν τῶν Ζιπῶν," Horna XXXVII "Εἰς τὸ κελλίον αὐτοῦ"(ἡ ὁμοιότητα τοῦ τίτλου μὲ τὸν τίτλο τοῦ IX καὶ ἡ γειτνίαση μὲ τὸ XXXVI καθιστοῦν ἐξαιρετικὰ πιθανὴ τὴν ταύτιση), καθὼς καὶ τὸ ἀμέσως ἑπόμενο καὶ θεματικὰ συγγενὲς ἀτιτλο Horna XXXVIII. Γιὰ ἄλλα ἡ πιθανότητα εἶναι μικρότερη, ὅπως π.χ. γιὰ τὸ Horna XXX "Εἰς ἀπλαδαρέαν πατριαρχικοῦ κελλίου ἔχουσαν σταφυλάς."[100]

Ἀπὸ ὅ, τι εἶμαι σὲ θέση νὰ γνωρίζω, ἡ μονὴ ἔχει μείνει ἐντελῶς ἄγνωστη στὴν ἔρευνα καὶ στὴν βιβλιογραφία· ἐξαιροῦνται ὡρισμένες ἀπὸ τὶς βασικὲς ἐργασίες γιὰ τὸν Βαλσαμῶνα,[101] οἱ ὁποῖες ἁπλῶς μνη-

[100] Διόρθωση τοῦ Σπ. Λάμπρου, Ὁ Μαρκιανὸς κῶδιξ 524, *NE* 8 (1911) 135 καὶ σημ. 1· ὁ Horna ἔχει ἀναγνώσει: ἀναδενδράδα.

[101] Aem. Herman, "Introductio" εἰς I. Croce, *Textus selecti ex operibus commentatorum Byzantinorum iuris ecclesiastici* [= Codificazione canonica orientale, Fonti. Serie II, fasc. V] (Βατικανὸ 1939) 24: Ultimos vitae suae annos peregit in monasterio τῶν Ζιπῶν quod ab eo dirigebatur· Stevens, *De Theod. Balsamone*, 9: Reliquos annos vitae Balsamon Constantinopoli terit, probabiliter in monasterio τῶν Ζιπῶν, cuius praefectus est et quod in carminibus 9, 36 et 37 decantat· Σπ.

μονεύουν τὴν μονὴ γιὰ νὰ ἀποφανθοῦν ἢ νὰ πιθανολογήσουν, ἀκολουθῶντας τὸν ἐκδότη τῶν ἐπιγραμμάτων,[102] ὅτι ὁ Βαλσαμὼν ἔζησε ἐκεῖ τὰ τελευταῖα ἔτη τῆς ζωῆς του, καὶ ὅτι βέβαια ἡ μονὴ πρέπει νὰ βρίσκεται στὴν Κωνσταντινούπολη ἢ στὰ περίχωρά της (Stevens) — πρᾶγμα φυσικὸ γι' αὐτὸν τὸν πιστὸ Κωνσταντινουπολίτη,[103] ἂν καὶ κανένα συγκεκριμένο στοιχεῖο δὲν μᾶς τὸ δείχνει. Ἡ μονὴ κατὰ τὰ λοιπὰ φαίνεται γενικὰ νὰ ἀγνοῆται· εἶναι ἄγνωστη καὶ στὸν Janin, *Eglises*.[104]

Ἂς δοῦμε τὶς εἰδήσεις ποὺ μᾶς παρέχουν τὰ ἐπιγράμματα.

α) Ἡ μονὴ εἶναι κατοικία τοῦ Βαλσαμῶνος ὡς πατριάρχου

Τρωιάνος, *Οἱ πηγὲς τοῦ βυζαντινοῦ δικαίου* (Ἀθήνα-Κομοτηνὴ 1986) 149: "Τὰ τελευταῖα χρόνια τῆς ζωῆς του τὰ πέρασε στὴν μονὴ τῶν Ζιπῶν." *The Oxford Dictionary of Byzantium* (A. K[azdan]), 249: "Balsamon acted as hegoumenos of Blachernai and of the monastery ton Zipon."

[102] Horna, 5 καὶ σημ. 1. Ὁ ἴδιος φροντίζει ἐπιμελῶς νὰ ἀποφύγῃ τὴν δυσκολία, ὡς πρὸς τὴν ταύτιση τῆς μονῆς: τὰ ἐπιγράμματα IX καὶ XXXVI εἶναι ἀπὸ τὰ λίγα ποὺ δὲν σχολιάζονται στὴν ἔκδοση· ὁ σχολιασμὸς τοῦ XXXVII (σ. 47) δὲν περιέχει τίποτε σχετικό.

[103] *Ἐγὼ δὲ Κωνσταντινουπολίτης ὢν ἀκραιφνέστατος καὶ τοῦ ἁγιωτάτου θρόνου τῆς Κωνσταντινουπόλεως μέρος γεγονώς, τῇ χάριτι τοῦ Θεοῦ...* ("ἑτέρα ἑρμηνεία" στὸν καν. 28 Χαλκηδόνος: ΡΠ Β΄, 285-286). Μακρινά του ταξίδια δὲν ἀναφέρονται: οἱ ἐκδρομές του εἶναι σὲ γειτονικὲς μᾶλλον περιοχές, καὶ ὄχι συνήθεις· αὐτὸ τουλάχιστον φαίνεται νὰ προκύπτῃ ἀπὸ χωρία ὅπως ἐκεῖνο στὸν σχολιασμὸ τοῦ καν. 23 Πενθέκτης γιὰ ἕνα παλαιὸ ταξίδι στὴν περιοχὴ Καλλιπόλεως: *Καταλύσας πρὸ χρόνων ἱκανῶν εἰς χωρίον τι, Καλοτυχάδα ἐπιλεγόμενον, καὶ ἐν τῷ θέματι Χερρονήσου διακείμενον, κατὰ τὴν ἁγίαν κυριώνυμον τοῦ Πάσχα τῆς τοῦ Χριστοῦ Ἀναστάσεως...* (ΡΠ Β΄, 355).

[104] Καίτοι γνωρίζει καὶ ἀποδελτιώνει τὴν ἔκδοση Horna τῶν ἐπιγραμμάτων τοῦ Βαλσαμῶνος (βλ. π.χ. 37 σημ. 5, 51 σημ. 4, 207 σημ. 1, 242 σημ. 2, 310 σημ. 4). Οὔτε θὰ ἐπρόκειτο γιὰ τὴν μόνη περίπτωση μονῆς ἢ ἐκκλησίας τῆς Κωνσταντινουπόλεως ποὺ θὰ (τοῦ) ἦταν γνωστὴ μόνον ἀπὸ τὰ ἐπιγράμματα τοῦ Βαλσαμῶνος: αὐτὸ ἰσχύει καὶ γιὰ τὸν ναὸ τοῦ Λογοθέτου (ἐπίγρ. XXVI), γιὰ τὴν μονὴ τῶν Ἀργυρῶν (ἐπίγρ. XXXI), γιὰ τὸ παρεκκλήσιο τῆς ἁγίας Ἄννης στὴν μονὴ τῶν Ὁδηγῶν, γιὰ τὸ ὁποῖο ἤδη ἔγινε λόγος (ἐπίγρ. XI πρβλ. XII), καὶ σχεδὸν γιὰ τὴν μονὴ τῆς Χρυσοκαμαριωτίσσης (ἐπίγρ. XXVIII), γιὰ τὴν ὁποία ἔχουμε μίαν ἄλλη μνεία σὲ σφραγῖδα. Φυσικὰ δὲν μνημονεύεται ἀπὸ τὸν Janin οὔτε στὰ περίχωρα τῆς Κωνσταντινουπόλεως, ὅσα καλύπτει τὸ ἄλλο ἔργο του: *Les églises et les monastères des grands centres byzantins* (Paris 1975) (Βόσπορος, Χαλκηδών, Πριγκηπόννησοι κτλ.).





Ἀντιοχείας: *Τῶν πατριαρχῶν προσφυὴς κατοικία / οὐρανὸς ἐστὶ καὶ παραδείσου πλάτος / ... / ὁ γοῦν κατοικῶν πατριάρχης ἐνθάδε / μικρᾶς καλύβης οὐρανῶν ἀλλαξάτω / τοὺς ψηφοτερπεῖς τῶν ἀνακτόρων δόμους* (Horna IX. 1-2, 6-8) *κἂν εἰς πόλον πέφθακε τοῦ τρίτου θρόνου / ... / οὕτω Θεοῦ κρίμασιν ἀγνοουμένοις / ὁ πατριάρχης, ἡ θεόκλητος χάρις / κατεκρίθη, φεῦ, καὶ καταδίκης δίχα / ὡς φωλεὸν μὲν τὴν μονὴν ταύτην ἔχειν* (Horna XXXVII. 7, 14-17).

β) Ἡ λαμπρότητά της καὶ ὁ ὅλος καλλιτεχνικὸς διάκοσμος ἐξαίρονται συνεχῶς: *οἶκος δὲ λαμπρὸς ἐκ στοῶν ἠρμοσμένος / καὶ μαρμαρυγαῖς ἠγλαϊσμένος λίθων / ταῖς βασιλικαῖς ἀξίαις μᾶλλον πρέπει / ... / τοὺς ψηφοτερπεῖς τῶν ἀνακτόρων δόμους* (Horna IX. 3-5, 8). *Ἴσως, θεατά, φωλεὸν κύκνου βλέπων / καὶ κύκνον ἰδεῖν ἐλπίσαις ὑψιπέτην* (Horna XXXVII. 1-2). *ὅσον γὰρ οὐράνωσε χρυσὸς ἐνθάδε / καὶ κτητορικῆς παλάμης προθυμία / ... / ὁ γοῦν τὰ κάλλη τοῦ ναοῦ τούτου βλέπων / καὶ ταῦτα πολλῶν θαυμάτων πεπλησμένα* (Horna XXXVI. 5-6, 10-11).

γ) Ἡ μονὴ εἶναι βασιλικὸ κτίσμα, ποὺ ὅμως εἶχε περιέλθει σὲ παρακμὴ ἀπὸ τὴ φθορὰ τοῦ χρόνου: *Χεὶρ πλουτοποιὸς βασιλικῆς ἀξίας / οὐρανοποιεῖ καὶ γηρᾷ κεντρίᾳ, / χεὶρ δὲ βριαρὰ τοῦ θρασυτάτου χρόνου / πιθηκοποιεῖ καὶ γιγαντώδεις κόπους· / ὅσον γὰρ οὐράνωσε χρυσὸς ἐνθάδε / καὶ κτητορικῆς παλάμης προθυμία / ἡ πανσθεναρὰ τοῦ χρόνου πανοπλία / καὶ βαρβαρικὴ γειτόνων ξιφουργία / πρὸς γῆν ἀπεσφαίρωσεν ἀπαντοφθόρον. / Ὁ γοῦν τὰ κάλλη τοῦ ναοῦ τούτου βλέπων / καὶ ταῦτα πολλῶν θαυμάτων πεπλησμένα / τοῦ μὲν χρόνου κάκιζε τὴν μοχθηρίαν / τοὺς δὲ τρόπους θαύμαζε τῆς σωτηρίας* (Horna XXXVI. 1-13).

Ἡ "βαρβαρικὴ γειτόνων ξιφουργία" δὲν θὰ πρέπει, προφανῶς, νὰ μᾶς ὁδηγήσῃ σὲ ἀναζήτηση πολεμικῶν γεγονότων. Πρόκειται γιὰ προβλήματα ποὺ εἶναι φανερὸ ὅτι ἀντιμετωπίζει ὁ ἔνοικος τῆς μονῆς μὲ τοὺς γείτονές της, στὰ ὁποῖα ρητὰ ἀναφέρεται καὶ ἄλλοῦ: *ὡς κυκνικὰς δὲ συμφορὰς ὀλεθρίους / τὰς ἐξ ἁμαξῶν γειτονικὰς πικρίας, καὶ ποιητικώτερα: ἀντὶ σφυρῶν ἔχει δὲ συντρόφους γύπας / τὴν καλιὰν βλήττοντας ὥσπερεὶ μέλι* (Horna XXXVII. 18-19, 12-13).

Μονὴ στὴν Κωνσταντινούπολη, βασιλικὸ κτίσμα, κατοικία τοῦ πατριάρχη Ἀντιοχείας. Ἂν personae non sunt multiplicandae sine necessitate, γιὰ τὸν ἴδιο λόγο καὶ monasteria non sunt multiplicanda. Θὰ ἤμουν ἕτοιμος νὰ προτείνω ὅτι ἡ πλούσια αὐτὴ μονή, ἡ λαμπρὰ διακοσμημένη, βασιλικὸ κτίσμα παραχωρημένο στὸν πατριάρχη Ἀντιοχείας — τὴν ὁποία, ἄλλως,

δὲν θὰ ἦταν λογικὸ νὰ ἔχουν ἀποσιωπήσει ὅλες οἱ πηγὲς ποὺ διαθέτουμε, μὲ μοναδικὴ ἐξαίρεση τὰ ἐπιγράμματα τοῦ Βαλσαμῶνος — ταυτίζεται μὲ τὴν μονὴ τῶν Ὁδηγῶν. Ὁ πλούσιος καλλιτεχνικὸς διάκοσμος τῆς μονῆς τῶν Ὁδηγῶν μᾶς εἶναι γνωστὸς ἀπὸ μαρτυρίες, κυρίως ἀπὸ ποιήματα τοῦ Νικολάου Καλλικλῆ καὶ τοῦ Θεοδώρου Προδρόμου, τοῦ ἰδίου τοῦ Βαλσαμῶνος ἐπίσης.[105] Ἐξ ἄλλου, σύμφωνα μὲ ὡρισμένες ἐνδείξεις (ὅπως τὶς παραθέτει ὁ Janin),[106] ἡ μονὴ τῶν Ὁδηγῶν φαίνεται ὅτι πράγματι ἔγινε ἀντικείμενο εὐρείας ἀνακαινίσεως κατὰ τὸν 12ο αἰώνα, μὲ δαπάνες ἑνὸς προσώπου μὲ βασιλικὸ αἷμα: τοῦ μεγάλου ἑταιρειάρχου Γεωργίου Παλαιολόγου Κομνηνοῦ Δούκα. Μπορεῖ κανεὶς νὰ ἐντοπίσῃ καὶ χαρακτηριστικὲς ὁμοιότητες, οὐσιαστικὲς ἢ ἁπλῶς φραστικές, στοὺς στίχους τοῦ Βαλσαμῶνος ποὺ ἀναφέρονται στὶς δύο μονές· ἔτσι π.χ. *ὡς γοῦν κιβωτὸν τὴν μονὴν ταύτην ἔχων* (XI. 12 γιὰ τὴν μονὴ τῶν Ὁδηγῶν) *ὡς φωλεὸν μὲν τὴν μονὴν ταύτην ἔχειν* (XXXVII. 17 γιὰ τὴν μονὴ τῶν Ζιπῶν). Ἢ: *Τὸ σφαιροειδὲς τοῦτο θερμοκεντρίον / λόγος μὲν οὐράνωσεν αὐτοκρατόρων / χρόνος δ' ἀπημαύρωσεν ἀπαντοφθόρος / ... / ἐξῆλθε λοιπὸν ἐκ Σιὼν σωτηρία / πιστὸς βασιλεὺς Ἀγγέλων πρωτοστάτης* (Horna XXVII. 1-3, 18-19 γιὰ τὸ ἅγιον λοῦμα τῆς Ὁδηγητρίας) *"Οσον γὰρ οὐράνωσε χρυσὸς ἐνθάδε / καὶ κτητορικῆς παλάμης προθυμία / ἡ πανσθεναρὰ τοῦ χρόνου πανοπλία / ... / πρὸς γῆν ἀπεσφαίρωσεν ἀπαντοφθόρον / ... / τοὺς δὲ τρόπους θαύμαζε τῆς σωτηρίας / ἐλεύσεται γὰρ ἐκ θεϊκῆς ἰσχύος* ... (Horna XXXVI. 5-9, 13-15 γιὰ τὴν μονὴ τῶν Ζιπῶν). Πρόκειται πάντως, ἐν πολλοῖς, γιὰ κοινοὺς τόπους, ποὺ ἐμφανίζονται καὶ

105 Νικόλαος Καλλικλῆς: ἔκδ. R. Romano, Nicola Callicle: *Carmi* [= Byzantina et Neo-Hellenica Neapolitana VIII] (Νεάπολη 1980) 77-78 (ἀρ. 1· πρβλ. *NE* 8, 138 ἀρ. 162 α'), 95 (ἀρ. 20· πρβλ. *NE* 8, 139 ἀρ. 162 ιγ'), 104-105 (ἀρ. 26· πρβλ. *NE* 8, 139 ἀρ. 162 ιθ'). Θεόδωρος Πρόδρομος: ἔκδ. W. Hörandner, Theodoros Prodromos: *Historische Gedichte* [= Wiener Byzantinistische Studien XI] (Βιέννη 1974) 525-526 (ἀρ. LXXIII· πρβλ. *NE* 8, 140 ἀρ. 165). Θεόδωρος Βαλσαμών: ἔξι τούλάχιστον ἐπιγράμματα (βλ. ἀνωτέρω).

106 Ἐπίγραμμα ἀρ. 224: *NE* 8 (1911) 148-150 ("Ἐπὶ τῇ νεουργηθείσῃ μονῇ ἐπ' ὀνόματι τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου παρὰ τοῦ πανσεβάστου μεγάλου ἑταιρειάρχου...") σὲ συνδυασμὸ μὲ τὸ ἐπίγραμμα ἀρ. 228: σελ. 151 ("Στίχοι γραφέντες εἰς ἐγχείριον τῆς ὑπεραγίας Δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου τῆς Ὁδηγητρίας"), ὅπου ἡ δωρεὰ ἀποδίδεται στὸ ἴδιο πρόσωπο: Janin, *Eglises*, 200. Πρβλ. καὶ τὸ ἐπίγραμμα ἀρ. 58: σελ. 28 ("Εἰς ἐγχείριον τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου γεγονὸς παρὰ τοῦ σεβαστοῦ καὶ μεγάλου ἑταιρειάρχου κυροῦ Γεωργίου Παλαιολόγου").





σὲ ἐπιγράμματα τοῦ Βαλσαμῶνος γιὰ ἄλλα ἱδρύματα: *Οὐράνιον μὲν ἀκτινοτρόφον πόλον / ἡ παντοποιὸς οὐράνωσεν οὐσία, / κατάστερνον δὲ σατανοκτόνον δόμον / καὶ πλουτοποιὸς δημιουργεῖ παλάμη* (Horna XXVIII. 1-4 "Εἰς τυπικὸν τῆς μονῆς τοῦ σεβαστοῦ καὶ προκαθημένου κυροῦ Ἀνδρονίκου τοῦ Ῥογερίου, τῆς λεγομένης Χρυσοκαμαριωτίσσης") *Χεὶρ γὰρ οὐράνωσε χρυσὸς ἐνθάδε / καὶ κτητορικῆς παλάμης προθυμία* (Horna XXXVI. 1-2, 5-6 γιὰ τὴν μονὴ τῶν Ζιπῶν).

Ἐν τούτοις ἡ γοητευτικὴ αὐτὴ λύση δὲν νομίζω ὅτι εὐοδοῦται. Ἡ γραφὴ Ζιπῶν δύσκολα μπορεῖ νὰ ἑρμηνευθῇ ὡς παλαιογραφικὴ παραφθορὰ τῶν Ὁδηγῶν. Ὡς παράλληλη ὀνομασία τῆς μονῆς τῶν Ὁδηγῶν θὰ περιμέναμε νὰ μᾶς εἶναι καὶ ἀπὸ ἄλλοῦ γνωστή. Ἡ ἴδια ἡ ἐτυμολογία της μᾶς διαφεύγει, ἂν καὶ ἡ ξενικὴ προέλευση τῆς λέξεως, ἂν ὀρθὰ παραδίδεται,[107] φαίνεται ἀσφαλής. Ὁ ἴδιος ὁ Βαλσαμὼν εἴδαμε ὅτι χρησιμοποιεῖ εὐρέως στὸ ἔργο του τὴν ὀνομασία Ὁδηγῶν / Ὁδηγήτρια καὶ ἀφιερώνει πολλὰ ἐπιγράμματα στὴν μονὴ αὐτή, μὲ αὐτὸ τὸ ὄνομα· ἡ διαφοροποίηση δὲν θὰ εἶχε νόημα: δὲν δικαιολογεῖται οὔτε γιὰ μετρικοὺς λόγους, ἀφοῦ ἡ λέξη ἀπαντᾷ μόνο σὲ τίτλους ἐπιγραμμάτων.

Πρέπει νὰ δεχθοῦμε ὅτι ἡ μονὴ τῶν Ζιπῶν εἶναι ἕνα ἀπὸ τὰ ἄλλα μετόχια τοῦ Ἀντιοχείας *ἔν τε τῇ βασιλευούσῃ καὶ ἐν πάσῃ τῇ ἑνορίᾳ αὐτῆς*, γιὰ τὰ ὁποῖα ὁμιλεῖ τὸ Τακτικὸν τοῦ Νίκωνος τοῦ Μαύρου "Ορους, καὶ τὰ ὁποῖα φαίνεται ὅτι ἀγνοοῦν ὁ Βαλσαμὼν καὶ οἱ σύγχρονοί του τοῦ 12ου αἰώνα;

Νομίζω ὅτι τὸ ἄτιτλο ἐπίγραμμα XXXVIII, ποὺ πιθανώτατα ἀναφέρεται, ὅπως εἴδαμε, στὴν μονὴ τῶν Ζιπῶν, ὁδηγεῖ πρὸς μία ἀπάντηση: *Πιστὸς βασιλεὺς καὶ Θεοῦ Πατρὸς Λόγος / ἐξημεροῦσι πατριάρχου φροντίδας, / ὁ μὲν προκύπτων ἐκ θεϊκῶν ἀντύγων / καὶ βασιλικοὺς ὑποκινῶν δακτύλους, / ὁ δὲ γράφων κώδικα χρυσοβουλλίου / καὶ τῆς μονῆς κύριον αὐτὸν δεικνύων* (Horna XXXVIII. 1-6).

Ὁ βασιλεὺς λοιπὸν παραχωρεῖ, κατὰ θεία ἔμπνευση, στὸν πατριάρχη (Ἀντιοχείας) τὴν μονὴ μὲ χρυσόβουλλο. Δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι ἀναφορὰ στὸ παλαιὸ χρυσόβουλλο τοῦ Τσιμισκῆ (δὲν ἔχουμε, ἄλλωστε, ἔνδειξη ὅτι ὁ παλαιὸ χρυσόβουλλο τοῦ Τσιμισκῆ (δὲν ἔχουμε, ἄλλωστε, ἔνδειξη ὅτι ὁ Βαλσαμὼν γνωρίζει τὴν σχετικὴ πληροφορία), γιατὶ ἀκολουθεῖ ἀμέσως ἡ Βαλσαμὼν γνωρίζει τὴν σχετικὴ πληροφορία), γιατὶ ἀκολουθεῖ ἀμέσως ἡ εὐχαριστήρια εὐχή, ποὺ προφανῶς ἀπευθύνεται στὸν ἐν ζωῇ καὶ ἐν εὐχαριστήρια εὐχή, ποὺ προφανῶς ἀπευθύνεται στὸν ἐν ζωῇ καὶ ἐν

107 Ἡ ἀνάγνωση πάντως τοῦ ὀνόματος στὸν μοναδικὸ κώδικα (Marcianus gr. 524) δὲν φαίνεται νὰ παρουσιάζῃ προβλήματα: ἐκιβεβαιώνεται ἀπὸ τὸν Λάμπρο, *NE* 8 (1911) 137 (ἀρ. 123-160 ιη').

ἐνεργείᾳ αὐτοκράτορα: *Ἀλλ' ἀντιλάβοις, αὐτάναξ κοσμοκράτορ, / οὐρανοβασίλειον ἐξ ὕψους χάριν* (Horna XXXVIII. 7-8).

Ἡ μαρτυρία αὐτὴ γιὰ πρόσφατη παραχώρηση τῆς μονῆς φαίνεται καὶ νὰ ἐπιβεβαιώνῃ ὅτι τὸ ἄτιτλο ἐπίγραμμα Horna XXXVIII ἀναφέρεται στὴν μονὴ τῶν Ζιπῶν (πάντως ὄχι στὴν μονὴ τῶν Ὁδηγῶν, ποὺ ἀποτελεῖ παλαιὸ κτῆμα τοῦ πατριαρχείου Ἀντιοχείας) καὶ συγχρόνως νὰ ἀποκλείῃ τὴν ταύτιση τῆς μονῆς τῶν Ζιπῶν (ἢ πάντως τῆς μονῆς στὴν ὁποία ἀναφέρεται τὸ ἐπίγραμμα — ἀλλὰ τὸ ἐνδεχόμενο τρίτης μονῆς εἶναι ἐντελῶς ἀπίθανο) μὲ τὴν μονὴ τῶν Ὁδηγῶν.

Λίγοι στίχοι ἀπὸ τὸ ἐπίγραμμα Horna XXXVI, αὐτὸ ρητὰ ἀφιερωμένο "Εἰς τὴν μονὴν τῶν Ζιπῶν," θὰ ὁλοκληρώσουν τὴν εἰκόνα: τοὺς *δὲ τρόπους θαύμαζε τῆς σωτηρίας· / ἐλεύσεται γὰρ ἐκ θεϊκῆς ἰσχύος / ἀνὴρ πελιδνὴν ἐνδεδυμένος φύσιν / καὶ πανσθενῆ φάλαγγα συντρίψει χρόνου, / τὴν μὲν παλαιὰν τῆς μονῆς εὐκληρίαν / τοῖς σωματικοῖς ὑποδεικνύων κόποις, / τὴν δὲ κραταιὰν τοῦ Θεοῦ παρουσίαν / διδασκαλικοῖς ἀποσεμνύνων λόγοις* (Horna XXXVI. 13-20).

Ὁ Βαλσαμών, μετὰ τὴν παραχώρηση σ' αὐτὸν τῆς μονῆς, ἀναλαμβάνει νὰ "συντρίψῃ τὴν φάλαγγα τοῦ χρόνου" καὶ νὰ ἀποδώσῃ στὴν μονὴ τὴν "παλαιὰν εὐκληρίαν" μὲ τοὺς "κόπους" του. "Οτι ὁ ἀνώτατος κληρικὸς γιὰ τὸν ὁποῖο γίνεται ἐδῶ λόγος (πρβλ. *ἐλεύσεται ἐκ θεϊκῆς ἰσχύος, διδασκαλικοῖς ἀποσεμνύνων λόγοις τὴν τοῦ Θεοῦ παρουσίαν*) εἶναι ὁ ἴδιος ὁ στιχουργὸς εἶναι προφανὲς καὶ ἀπὸ τὴν ὅλη δομὴ τοῦ κειμένου καὶ ἀπὸ τὶς συνήθειες τῆς βυζαντινῆς ρητορικῆς καὶ ἐπιγραμματοποιίας· ἔχουμε καὶ συγκεκριμένη ἔνδειξη: ὁ *ἀνὴρ πελιδνὴν ἐνδεδυμένος φύσιν* ταυτίζεται, βέβαια, μὲ τὸν "πηδαλιουχοῦντα πνευματικὸν νῦν σκάφος" *μετὰ πελιδνῆς λευϊτικῆς ἀξίας* τοῦ ἐπιγράμματος XI, ποὺ ἐκεῖ εἶναι ἀσφαλῶς ὁ Βαλσαμών, ὁ ὁποῖος ὁμιλεῖ γιὰ τοὺς συγγενεῖς του χρησιμοποιῶντας πρῶτο πρόσωπο.

Πρόκειται γιὰ αὐτοκρατορικὴ δωρεὰ προσωπικὰ πρὸς τὸν Βαλσαμῶνα ἢ γιὰ παραχώρηση τῆς μονῆς στὸ πατριαρχεῖο Ἀντιοχείας; Ἡ ἔλλειψη ὁποιασδήποτε ἄλλης μαρτυρίας δυσχεραίνει τὴν ἀπάντηση· ἀλλὰ καὶ τὸ περιεχόμενο τῶν ἐλαχίστων πληροφοριῶν ποὺ μᾶς παρέχονται (πρβλ. καὶ *τῆς μονῆς κύριον αὐτὸν δεικνύων*) καὶ ἡ ἐφεξῆς ἀποσιώπηση τῆς μονῆς μᾶς ὁδηγοῦν μᾶλλον πρὸς τὴν κατεύθυνση τῆς προσωπικῆς δωρεᾶς: ὁ Βαλσαμὼν ἀναλαμβάνει τὴν ἀνακαίνιση μιᾶς





ἰδιωτικῆς μονῆς. Γέροντας ἤδη, σύμφωνα μὲ τὶς ἄλλες μαρτυρίες ποὺ διαθέτουμε,[108] ἴσως δὲν θὰ ὁλοκληρώσῃ ποτὲ τὴν ἀνακαίνιση· ἡ λατινικὴ κατάκτηση ποὺ ἀκολουθεῖ, σὲ ἐλάχιστο χρόνο μετὰ τὸν θάνατό του, ὁλοκληρώνει προφανῶς τὸ ἔργο τῆς πανσθεναρᾶς τοῦ χρόνου πανοπλίας, ποὺ τόσο φοβίζει τὸν Βαλσαμῶνα, καὶ παραδίδει στὴν λήθη τὴν μονὴ αὐτὴ — ποὺ πάντως, παρὰ τὴν διαφορετικὴ φαινομενικὰ ἐντύπωση, δὲν ἔχει πιθανῶς καμμία ἄλλη σχέση μὲ τὸ πατριαρχεῖο Ἀντιοχείας.

108 Πρβλ. *Ἐγὼ γὰρ ἰσχνόφωνός εἰμι καὶ γέρων ἀστήρικτος...* (ΡΠ Δ', 565).

# UN CANON PEUT-IL ÊTRE PÉRIMÉ?
## Mentalités et autorité du texte canonique au XII^e siècle

Stavros PERENTIDIS (Corfou)

En 691, lors du concile Quinisexte ou in Trullo, une question a préoccupé, parmi tant d' autres, les évêques qui y ont siégé. Elle concernait la qualité sacerdotale et les droits épiscopaux de Jean, proèdre de Chypre. Ce dernier avait été chassé de son diocèse, par des conquérants qui occupaient l'île à cette époque, et séjournait ainsi à Constantinople. Les membres du concile décidèrent qu' il convenait de lui reconnaître ses droits, bien que son territoire fût occupé. Ils lui concédèrent ainsi l'évêché de Cyzique avec la région de l'Hellespont, où le patriarche de Constantinople avait jusque-là autorité, pour qu'il y exerce ses fonctions. Et c'est dans cet esprit qu'ils établirent le canon 39 de ce concile.[1]

Cinq siècles plus tard, les trois canonistes du XII^e siècle, Jean Zonaras, Théodore Balsamon et Alexis Aristènos ont reconnu, derrière cette règle conciliaire, un privilège de circonstance accordé à la personne de Jean, jadis évêque de Chypre. Ils se posèrent ainsi la question de savoir si cette disposition canonique, décrétée et ratifiée synodalement, était toujours en vigueur: c'était une norme théopneuste sans aucun doute. Fallait-il donc se conformer à perpétuité à cette disposition et reconnaître le même privilège aux successeurs de cet évêque? Ou devait-on maintenant interpréter le canon de manière à rendre ce diocèse au patriarche de Constantinople? Et c'est dans ces conditions que la validité juridique du canon a dû venir à l'ordre du jour.

Mais ce ne fut pas la seule question que l'on a dû se poser dans ce sens. Prenons l'exemple du canon 86 du concile de Carthage.[2] Les canonistes constatent qu'il règle la question des préséances épiscopales selon un critère différent de celui qui était pratiqué à leur époque, c'est-à-dire au XII^e siècle. Ce canon décrétait que la préséance était alors établie selon l'ancienneté de la consécration.

[1] Le texte dans RP II, 395-396; également (sans le texte des trois scholiastes du XII^e siècle) dans Joannou I/1, 173-174.

[2] RP III, 514. L'autre tradition place ce canon sous le numéro 95 du même concile: voir Joannou I/2, 358.

Aussi devait-on à ce titre procéder à la rédaction des procès verbaux de l'ordination, avec mention expresse du jour et du nom de l'éparque, signés par les évêques qui avaient officié le sacre. Ils serviraient de justificatifs pour la préséance. Comment devait-on considérer cette norme?

Un autre problème conduisait encore plus loin: Le 1er canon du concile de Néocésarée condamne le prêtre qui a contracté, après son ordination, un mariage légitime, à la sanction canonique de la déposition, alors que pour le prêtre qui aurait commis la fornication ou l'adultère, le même canon prévoyait la sanction de l'excommunication.[3] Cependant, le second cas était traité par d'autres règles du corpus canonique, mais d'une manière différente. Ainsi, le canon 25 des Apôtres[4] se fondait sur la citation de la Septante οὐκ ἐκδικήσεις δὶς ἐπὶ τὸ αὐτό,[5] afin d'appliquer ici le principe *non bis in idem* et épargner l'excommunication aux prêtres condamnés à la seule déposition. Dans le même sens s'exprimait aussi saint Basile de Césarée dans son 32e canon.[6] Aussi la disposition plus générale du 27e canon de Carthage,[7] bien qu'elle ne se réfère pas expressement à ce genre de péché, s'orientait vers la même direction. Ces trois résolutions s' opposent manifestement à celle du 1er canon de Néocésarée. Il est évident que l'on se trouvait devant deux mesures différentes. Nécessairement il fallait chercher quelle sanction devrait être applicable, ne serait-ce que pour établir une hiérarchie dans les diverses normes canoniques qui font partie de ce corpus.

Doit-on multiplier les exemples? Il est sûr que ce grand corpus de règles établies dans diverses circonstances, par des instances assez différentes dans l'espace, le temps, et peut-être les mentalités, présenterait ce genre de problème. Il faut également rappeler que toute cette matière canonique avait été ratifiée en bloc par le canon 2 du concile Quinisexte de 691,[8] presque sans apporter d'adaptation, ni même d' épuration normative. Je conclurai que le critère unique pour la ratification des anciennes normes était manifestement l'authenticité de la source canonique, alors que la nature des canons, tout comme les conditions de leur promulgation n'avaient pas été prises en considération. Il est bien clair que le raisonnement était purement théologique et point juridique. Ce fut de la même

3 RP III, 70. Également, Joannou I/2, 75.

4 RP II, 32 et Joannou I/2, 19.

5 Nahum 1.9.

6 RP IV, 173 et Joannou II, 131. Également Saint Basile, *Lettres*, éd. Y. Courtonne, II (Paris 1961) 161.

7 RP III, 375 et Joannou I/2, 243.

8 Sur ce concile, voir V. Laurent, L'œuvre canonique du concile in Trullo (691-692) source primaire du droit de l'Église orientale, *REB* 23 (1965) 7-41.





manière que sont définis les livres canoniques de l'Ancien et du Nouveau Testament par le 85e canon des Apôtres.[9] Si l'on veut comparer l'initiative des pères du concile de 691 avec la codification du droit séculier sous Justinien 1er, on pourrait dire que dans le second cas la sélection était qualitative, alors que pour le concile le choix était seulement quantitatif. Donc *tous les canons*, c'est-à-dire toutes les normes, étaient confirmés dans l'ensemble des sources retenues, sans aucune intervention à l'intérieur du texte. Ce qui a certes abouti à un problème spécifique d' autorité, celui de l'autorité de la norme canonique dont le champ d'application posait des difficultés. La question était toutefois non seulement de savoir quelle règle, parmi celles qui se contredisent, était applicable, mais surtout comment considérer la norme que l'on ne pouvait pas retenir.

Quand les contradictions sont-elles apparues pour la première fois? Il est difficile d'affirmer que les trois canonistes du XIIe siècle s'en préoccupèrent les premiers. D'ailleurs, peu importe si ce fut la première fois ou non; leurs témoignages nous permettent de voir comment on se plaçait devant ce genre de conflit du texte et de quelle manière on appréhendait la norme. Essayons de saisir leur problématique:

Avant tout il y a le texte. Rappellons-nous de ce que peut signifier pour eux ce genre de texte. D'abord son origine: C'est un texte théopneuste, qualificatif qui invoque l'inspiration divine. Décrétés par des évêques réunis en synode, ou encore prononcés par les pères du IVe siècle, des hommes sages dont l'avis et l'exemple firent autorité, ces textes dictent la volonté de Dieu. Ajoutons ici le cas particulier du recueil des 85 canons des Apôtres, dont l'origine apostolique n'a pas été contestée en Orient: il ajoute à l'ensemble des canons une autorité exceptionnelle, la caution du premier texte juridique des fondateurs de l'Église, placé même en tête de ce corpus. Rappelons-nous du témoignage de Jean Zonaras: "On considérera à juste titre les commandements des saints Apôtres et des pères comme la parole de Dieu."[10]

Puis, la nature de ce texte: Des commandements sacrés. Ce genre de règle constitue donc à la fois une déontologie sociale et une norme morale. Ainsi dictés par l'intermédiaire des hommes réputés pour leur piété, les canons expriment-ils des modèles de comportement conformes à la volonté de Dieu. Or, ce genre de texte ne saurait être considéré sous l'aspect du temporel ou de la circonstance. Encore, faut-il le dire, on a essayé de passer du cas au principe: si les pères du IVe siècle avaient été consultés et s'ils s'étaient prononcés au sujet des

9 RP II, 109. Également, Joannou I/2, 51-53.

10 Λόγους δὲ τοῦ Θεοῦ εἰκότως ἄν τις καὶ τὰ τῶν θείων Ἀποστόλων λογίσαιτο διατάγματα: RP II, 1.

cas concrets, la tendance tardive orientait leurs *responsa* vers l'établissement des règles avec un champ d'application plus large. Passer outre à ces dispositions constituait ainsi non seulement un délit envers l'ordre de la communauté des fidèles, mais surtout une transgression de la volonté divine.

Ce qui constitue une caractéristique particulière pour ce genre de texte est bien son "intangibilité." On ne touche pas à sa lettre pour en modifier le sens, même s'il n'est pas clair. Revêtue de la même valeur que le texte biblique, la lettre du canon restait, au XII$^{e}$ siècle, en dehors de toute intervention philologique, correction ou modification au service de l'intelligibilité.[11] Rappelons-nous comment on se soucia peu de la clarté du texte de la Septante sous Justinien I$^{er}$, quand cet empereur édictait, en février 553, sa novelle 146, au sujet du texte de l'Ancien Testament que les Juifs devaient utiliser pour leur culte.[12] La Septante constituait un écrit également théopneuste, alors intouchable. Mais revenons au texte des canons: pour faire face au problème et au risque majeur des malentendus, seul le commentaire pouvait être permis. Composer le commentaire d'un écrit signifie rédiger un nouveau texte, dans le but de rendre clair et explicite le premier, sans y intervenir directement. Et les trois canonistes n'osent

[11] Ce sera plus tard que les compilateurs des textes canoniques oseront toucher à la lettre de ce genre de texte: par exemple l'œuvre de Matthieu Blastarès, en 1335, ou celle de Constantin Harménopoulos, en 1345/46, relèvent explicitement de l'initiative privée. Mais cette évolution tardive des mentalités à l'égard de la lettre du canon dépasse notre cadre chronologique.

[12] Voir le texte de la novelle 146: οἱ διὰ τῆς ἑλληνίδος ἀναγινώσκοντες τῇ τῶν ἑβδομήκοντα χρήσονται παραδόσει, τῇ πάντων ἀκριβεστέρᾳ καὶ παρὰ τὰς ἄλλας ἐγκεκριμένῃ διὰ τὸ μάλιστα περὶ τὴν ἑρμηνείαν συμβεβηκός, ὅτι κατὰ δύο διαιρεθέντες καὶ κατὰ διαφόρους ἑρμηνεύσαντες τόπους ὅμως μίαν ἅπαντες ἐκδεδώκασι σύνθεσιν. Πρὸς δέ γε τούτοις τίς οὐκ ἂν τῶν ἀνδρῶν κἀκεῖνο θαυμάσειεν, ὅτι πολλῷ πρεσβύτεροι τῆς σωτηριώδους ἐπιφανείας τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ γεγονότες ὅμως ἐκείνην μέλλουσαν ὥσπερ ὁρῶντες τὴν τῶν ἱερῶν βιβλίων παράδοσιν ἐποιήσαντο, προφητικῆς ὥσπερ χάριτος περιλαμψάσης αὐτούς; (éd. Schoell/Kroll, 715,25-716,4). Cette dernière phrase confirme le caractère théopneuste attribué à cette traduction. Sur la question voir toujours E. Bickerman, The Septuagint as a Translation, in Idem, *Studies in Jewish and Christian History* I (Leiden 1976) 167-200; et en dernier lieu J. Mélèze-Modrzejewski, "Livres sacrés" et justice Lagide, *Acta Universitatis Lodziensis, Folia Iuridica* 21 (1986) 11-44 (=*Symbolae Caesareo Kunderewicz dedicatae*), en part. 34 sq. avec la n. 86. Enfin, G. Lanata, Aliud vates, aliud interpres. La Novella 146 de Giustiniano, i settanta, Aquila, *Novella Constitutio. Studies in Honour of Nicolaas van der Wal* [= *SG* 4] (Groningen 1990) 117-130.





pas toucher au texte du canon; ils essaient seulement de lui donner un certain sens pour le rendre utile et applicable. C'est bien ce que nous dit Jean Zonaras, en commençant son commentaire: "Si quelqu'un prenait la peine de rendre les saints canons plus clairs et développait leur sens afin de le rendre plus explicite, il éclairera ceux qui ne saisissent pas (la signification) pour cause de simplicité et qui n'ont pas l'habileté d'atteindre les profondeurs de la sagesse (des canons)."[13] D'ailleurs, il précise bien que ce commentaire lui a été demandé et que lui même avait hésité avant de se décider, car il ne voulait pas être convaincu ni d'insolence à l'égard du texte sacré, ni pour désobéissance. Ce point nous révèle aussi que ce travail lui a été demandé, probablement par les instances supérieures de l'Église, à qui Zonaras n'avait peut-être pas la possibilité de renoncer. Ces détails nous confirment le fait que le besoin d'avoir un texte plus clair des saints canons devait être pressant, même au sommet de l'Église byzantine.

Mais la certitude quant au sens du texte n'était pas toujours l'objet de la préoccupation des scholiastes. On notera que si les besoins imposaient une opportunité différente, le texte devait rester sans éclaircissement. Rappelons-nous du cas assez significatif de l'embarras des trois canonistes devant le sens du canon 70 de saint Basile. Fallait-il interpréter ce que signifiaient les termes χείλεσι μιανθῆναι?[14] Tout les trois reconnaissent l'ambiguité du sens, mais seul Balsamon ose avancer une interprétation. En revanche, Zonaras se borne à signaler l'incertitude de la signification, mais sans proposer une explication des termes. Enfin, Aristènos précise expressement qu'il ne faut pas consigner par écrit son sens, à cause de son indécence, ce qui laisse supposer qu'une certaine opportunité, probablement éducative, devait orienter la ligne directrice de sa pensée.

Il faut préciser sur le plan juridique, que la préoccupation majeure des canonistes du XII$^{e}$ siècle, mais aussi des spécialistes de nos jours, se focalise sur le rapport des canons avec les lois impériales et le droit séculier. La question des conflits internes du corpus canonique ne semble pas avoir pris les dimensions justes et la bibliographie est très pauvre. Pour revenir à notre propos, la ratification des canons lors du concile in Trullo de 691 marque la date de leur promulgation formelle. Seuls les 22 canons du Septième concile œcuménique de 787,[15]

[13] Εἴ τις οὖν ποιήσαιτο τὴν τῶν ἱερῶν κανόνων σαφήνειαν, καὶ τῶν τούτων νοῦν ἀναπτύξας δηλώσειε, φωτιεῖ τοὺς δι' ἁπλότητα καὶ ἀπλαστίαν ἡθῶν νηπιάζοντας καὶ μὴ πεφυκότας τοῦ βάθους ἐξικνεῖσθαι τῶν κανόνων τῶν ἱερῶν: RP II, 1.

[14] Autrement dit: "S'être souillé les lèvres." Voir l'édition dans RP IV, 228, avec les commentaires. Seul le canon dans Joannou II, 149-150 et Courtonne, 212-214.

[15] Une analyse récente dans Sp. Troianos, *Ἡ Ζ' οἰκουμενικὴ σύνοδος καὶ τὸ νομοθετικὸν αὐτῆς ἔργον* (Athènes 1989).

avec les 17 du concile dit Premier-second de 861 et les trois du concile de Sainte-Sophie de 879-880 s'ajoutèrent au corpus. D'autres normes conciliaires n'ont pas été produites et l'on maintint délibérement le chiffre clos. Aussi se demandera-t-on si l'on donnait une certaine priorité, pour ne pas dire primauté, à telle norme par rapport à telle autre. Au fait, que se passe-t-il avec les canons de ces trois conciles postérieurs à la "codification" de 691? Prévaudront-ils, en tant que normes postérieures, s'il y a un conflit avec les canons plus anciens? En ce qui concerne les canons du concile dit Premier-second, aucune contradiction avec une disposition canonique antérieure n'est attestée. Au contraire, les trois scholiastes, notamment Balsamon, constatent leur concordance parfaite avec le corpus. On notera en particulier que les canons du Premier-second complètent et interprètent — authentiquement dirait-on avec des concepts anachroniques — certains canons des Apôtres. Quant au Septième concile œcuménique de 787, son 1er canon reconnaît l'ensemble des dispositions canoniques antérieures, même s'il ne les énumère pas en détail. "Tous ces canons, inspirés pas le saint Esprit qui est unique, ont déterminé ce qui est convenable", dit le canon,[16] sans modifier quoi que ce soit, sans fixer une hiérarchie des normes canoniques consignées dans ce corpus. Le seul qui ose supposer une priorité dans l'application est Zonaras, perplexe devant la contradiction des canons sur le traitement du prêtre qui commet la fornication ou l'adultère. Dans son commentaire sur le 1er canon de Néocésarée, il donne son avis personnel. Il pense que le 32e canon de saint Basile avec le 27e de Carthage prévaudront sur le 1er de Néocésarée (οἶμαι... ἐπικρατεστέρους εἶναι). Ses arguments? D'abord parce qu'ils sont postérieurs et surtout parce qu'ils s'accordent avec le 25e canon des Apôtres. Zonaras sous-entend ici l'invocation du principe biblique "οὐκ ἐκδικήσεις δὶς ἐπὶ τὸ αὐτό," soit le fondement dogmatique sur lequel repose le canon des Apôtres.[17] Dans le même sens s'exprime Balsamon, selon qui les termes du 1er canon de Néocésarée "ont été révoqués par le 27e de Carthage et le 32e de saint Basile,"[18] sans toutefois vouloir

16 Ἐξ ἑνὸς γὰρ ἅπαντες καὶ τοῦ αὐτοῦ Πνεύματος αὐγασθέντες ὥρισαν τὰ συμφέροντα: RP II, 556; Joannou I/1, 245-248 (la citation à la p. 247) et J. Alberigo et P. P. Joannou, *Conciliorum œcumenicorum decreta* (Bern-Freiburg 1962) 114-115.

17 Les références supra dans mes notes 3-5. Le commentaire de Zonaras suit l'édition du canon dans RP.

18 RP III, 71. Il est intéressant de voir l'attitude de Théodore Balsamon, en tant que juriste: Stevens, *De Theod. Balsamone*. A son égard vis-à-vis de la coutume en général, on consultera D. Simon, Balsamon zum Gewohnheitsrecht, Σχόλια. *Studia ad criticam interpretationemque textuum... viro doctissimo D. Holwerda oblata* (Groningen 1985) 119-133. Sur le commentaire de Balsamon, lire en dernier





avancer ici une explication ou un argument quelconque. En revanche, Alexis Aristènos, dans le même embarras, préfère tout simplement passer ce conflit sous silence.

Zonaras et Balsamon examinent quelle norme est applicable, sans se prononcer au sujet de la disposition non retenue. Il n'y a pas de principe général d'autorité à l'intérieur du texte canonique. Un canon est-il périmé selon cette mentalité? Périmé peut-être, mais formellement non abrogé.[19]

lieu R. Browning, Theodore Balsamon's Commentary on the Canons of the Council in Trullo as a Source on Everyday Life in Twelfth-Century Byzantium, *Καθημερινὴ ζωή*, 421-427.

19 Voir aussi G. Michaélidès-Nouaros, Quelques remarques sur le pluralisme juridique à Byzance, *Βυζαντινά* 9 (1977) 419-446, en part. 434 avec la n. 39. Faisant, d'ailleurs, valoir les arguments d'une déontologie actuelle, B. Archontonès, *Περὶ τὴν κωδικοποίησιν τῶν 'Ι. Κανόνων καὶ τῶν κανονικῶν διατάξεων ἐν τῇ Ὀρθοδόξῳ Ἐκκλησίᾳ* (Thessalonique 1970) 15-32, aboutit à la même conclusion.

# IMPERIAL JURISDICTION OVER ECCLESIASTICAL PROVINCES: THE RANKING OF NEW CITIES AS SEATS OF BISHOPS OR METROPOLITANS

Helen SARADI (Guelph)

The right of the Byzantine emperor to rank new cities as seats of bishops or metropolitans has been recognized by various sources as an ancient privilege. It derives from one of the central issues of Byzantine political theory: the *auctoritas* of the emperor over the Church and the limitations of that power. The attitude of the Church and of the emperor toward the right of granting an ecclesiastical rank to the cities must be studied in the context of Byzantine legal theory: i.e. the imperial jurisdiction over the Church, as it was formulated in both imperial legislation and the canons of the Church councils and theological treatises. This constitutes a focal point of many studies in which not only the theory (legal and political) but also its application to the political life of the empire have been explored.[1] In investigating imperial jurisdiction over ecclesiastical provinces, we shall approach the topic from the following angles: 1) its origin; 2) the disparity between theory and practice; 3) the view of the canon law commentators.

It is well known that, in the early centuries of the Byzantine empire, the spheres of jurisdiction of the State and the Church were not clearly demarcated. The Church grew with an independent structure but, from the 4th c. onwards,

[1] Cf. F. Dvornik, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Origins and Background* (Washington 1966); H. Hunger, *Das byzantinische Herrscherbild* (Darmstadt 1975); M. V. Anastos, Byzantine Political Theory: Its Classical Precedents and Legal Embodiments, in: *The Past in Medieval and Modern Greek Culture*, ed. S. Vryonis (Malibu 1978) 13-54; D. Simon, Princeps legibus solutus. Die Stellung des byzantinischen Kaisers zum Gesetz, *Gedächtnisschrift für W. Kunkel*, hrsg. von D. Nörr u. D. Simon (Frankfurt am Main 1984) 449-492; Aik. Christophilopoulou, Πολιτειακὰ ὄργανα καὶ κράτος δικαίου στὴ βυζαντινὴ αὐτοκρατορία, *Ἀφιέρωμα στὸ Ν. Σβορῶνο* (Rethymno 1986) 185 ff.

cooperation with the State was necessary.[2] The interaction between Church and State had been established by Constantine. From his time onwards, the two powers that were interconnected in the context of the political life of the empire tried to overcome conflicts by imposing limitations on each other's power. In the early centuries the Church repeatedly asked for imperial interventions regarding disciplinary problems or questions pertaining to dogma.[3] Imperial legislation on Church matters begins with Constantine. The theoretical support of imperial intervention is believed to be expressed in a fragment of the *Institutiones* of Ulpian contained in the Digest: *Publicum jus in sacris, in sacerdotibus, in magistratibus consistit.*[4] In the East there were specific internal problems which dictated cooperation between Church and State, while in the same period in the West, this cooperation often took the form of solidarity in the face of barbarian invasions.[5]

The establishment of the sees of bishops and metropolitans was related to the administration of the empire. By the 4th c. the bishops had already established their authority in the cities: they had become the spiritual leaders of their communities. From the time of Constantine onwards, they were gradually involved in the civil and judicial administration of the cities.[6] The office of the bishop had become far too important to the administration of the empire to be left entirely to the jurisdiction of the Church. The establishment of episcopal sees was dictated by various factors: the existence of an urban population was a basic consideration (there were, however, instances in which bishops were elected in smaller settlements);[7] the importance of some cities as administrative centres;[8] the reputation of local ecclesiastics would oblige the authorities to

2 J. Gaudemet, *L'Église dans l'empire romain (IVe-Ve siècles)* (Paris 1958) 14-21.

3 Ibid.

4 Ibid., 19.

5 Ibid., 21 (esp. n. 4), 23-28.

6 Cf. S. Troianos, *Ἡ ἐκκλησιαστική δικονομία μέχρι τοῦ θανάτου τοῦ Ἰουστινιανοῦ* (Athens 1964).

7 Synesius, Ep. 76, for example, is referring to the appointment of a bishop in a village. The 6th canon of the council of Sardica forbade the creation of bishoprics in villages: Μὴ ἐξεῖναι δὲ ἁπλῶς καθιστᾶν ἐπίσκοπον ἐν κώμῃ τινὶ ἢ βραχείᾳ πόλει, ᾗ τινι καὶ εἷς μόνος πρεσβύτερος ἐπαρκεῖ· οὐκ ἀναγκαῖον γὰρ ἐπισκόπους ἐκεῖσε καθίστασθαι, ἵνα μὴ κατευτελίζηται τὸ τοῦ ἐπισκόπου ὄνομα καὶ ἡ αὐθεντία (RP III, 243 and the commentaries: 244, 245, 248). Cf. also P. Culerrier, Les évêchés suffragants d' Ephèse aux 5e-13e siècles, *REB* 45 (1987) 139-164, esp. 161-2.





create a bishopric even in a town (such was the case, for instance, of Saint Theognios († 522) who became bishop in the πολύδριον or μικροτάτη πόλις of Betylion near Jerusalem);[9] the initiative of certain ecclesiastics who were serving their personal interests often played an important role. The ecclesiastical sources of the early Byzantine centuries suggest that bishops were inclined to divide up bishoprics in order to create more sees, or tended to incorporate new cities and towns in the area of their jurisdiction.[10]

According to a tradition established in the early Byzantine centuries, the emperors had the privilege of raising a bishopric to the higher rank of a metropolis. Thus Theodosios II promoted the bishopric of Beirut to the metropolis of a province consisting of six bishoprics which previously belonged to the old metropolis.[11] The new metropolis was recognized as entirely autonomous. In other instances only the honour of the higher rank was granted to the new metropolis, while all ecclesiastical privileges and rights were reserved for the old metropolis. Thus the emperors Valentinian and Valens confirmed the metropolitan privilege of Nicaea, which had been bestowed on the city in the past, while the ecclesiastical rights of the old metropolis Nicomedia over the new metropolis were preserved.[12] As there were two metropolitans in the same province,

8 Cf. Gaudemet, op. cit., 378 ff. For the Church of Constantinople: G. Dagron, *Naissance d' une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451* (Paris 1974) 423-447; P. Karlin-Hayter, Constantinople: Partition of an Eparchy or Imperial Foundation?, *JÖB* 30 (1981) 1-20.

9 V. S. Theognii, ed. E. Schwartz, *Kyrillos von Skythopolis* (Leipzig 1939) 242; I. Van den Gheyn, Acta Sancti Theognii episcopi Beteliae..., *AnBoll* 10 (1891) 89.

10 This is implied, for example, by the 12th canon of the council of Chalcedon which we will analyze farther.

11 Acta Conciliorum Oecum., ed. Ed. Schwartz, II, 1, 3, pp. 103-110; RP V, 70. Another well known case is the raising of the archbishopric of Patras to a metropolis by Nikephoros I: RP V, 72. Cf. also C. Rhalles, Περὶ τοῦ τῆς ἐπισκοπῆς προβιβασμοῦ κατὰ τὸ δίκαιον τῆς ὀρθοδόξου ἀνατολικῆς ἐκκλησίας, *Βυζαντίς* 2 (1911) 143-161; idem, Περὶ τοῦ προβιβασμοῦ τοῦ θρόνου κατὰ τὸ δίκαιον τῆς ὀρθοδόξου ἀνατολικῆς ἐκκλησίας, *Ἐπετηρὶς Νομικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν* 1 (1925) 100-104; B. K. Stephanides, Ἡ ὑπὸ τῶν Βυζαντινῶν αὐτοκρατόρων ἀνύψωσις ἐπισκοπῶν καὶ ἀρχιεπισκοπῶν εἰς μητροπόλεις, *Ὁ Νέος Ποιμήν* 1 (1919) 587-607; E. Herman, Appunti sul diritto metropolitico nella chiesa bizantina, *OCP* 13 (1947) 522-550, esp. 533 ff.; Michel Anton, Die Kaisermacht in der Ostkirche (843-1204), *Ostkirchliche Studien* 2 (1953) 20 and n. 112, 24-26; J. Rinne, One Bishop - One City, *Kanon* 7 (1985) 91-109.

problems of jurisdiction over the bishops often occurred. In the 5th c., for example, the metropolitan of Nicaea, Anastasios, claimed that he had rights over the bishopric of Basilioupolis. The 4th ecumenical council of Chalcedon dealt with this matter: it was decided that the metropolitan of Nicaea held the higher rank as a recognition of honour, while the metropolitan of Nicomedia had the actual jurisdiction over the bishops. This arrangement was based on the decree of Valentinian and Valens which made no stipulation regarding the jurisdiction of the metropolitan of Nicaea over the bishops. This interpretation of the council of Chalcedon recognized the imperial privilege to make decisions concerning the ecclesiastical administration of the provinces.

The 12th canon of Chalcedon also refers to the same matter. It explains that it had been reported that some ecclesiastics had addressed a request to the emperor and, in defiance of established ecclesiastical institutions, they had succeeded in dividing ecclesiastical provinces so that there were two metropolitans in the same province. In the future, any bishop who asked for such a promotion would be dethroned. The cities to which the rank of metropolis had been bestowed by imperial decree would have only the honour of the higher rank; the "true" metropolis would preserve its "own rights", i.e. jurisdiction over the bishoprics.[13] Later Zonaras explains that this canon was not valid in the ecclesiastical and political life of the empire.[14]

It was also during the early period that the emperors took the initiative of

12 *Acta Conciliorum Oecumenicorum* II, 3, 3, pp. 65-71; II, 1, 3, pp. 57-62; RP V, 67.

13 RP II, 246: Ἦλθεν εἰς ἡμᾶς, ὥς τινες παρὰ τοὺς ἐκκλησιαστικοὺς θεσμοὺς προσδραμόντες δυναστείαις, διὰ πραγματικῶν τὴν μίαν ἐπαρχίαν εἰς δύο κατέτεμον, ὡς ἐκ τούτου δύο μητροπολίτας εἶναι ἐν τῇ αὐτῇ ἐπαρχίᾳ. Ὥρισε τοίνυν ἡ ἁγία σύνοδος, τοῦ λοιποῦ μηδὲν τοιοῦτον τολμᾶσθαι παρὰ ἐπισκόπου ἐπεί, τὸν τοιοῦτο ἐπιχειροῦντα ἐκπίπτειν τοῦ ἰδίου βαθμοῦ. Ὅσαι δὲ ἤδη πόλεις διὰ γραμμάτων βασιλικῶν τῷ τῆς μητροπόλεως ἐτιμήθησαν ὀνόματι, μόνης ἀπολαυέτωσαν τῆς τιμῆς, καὶ ὁ τὴν ἐκκλησίαν αὐτῆς διοικῶν ἐπίσκοπος, δηλονότι σωζομένων τῇ κατ' ἀλήθειαν μητροπόλει τῶν οἰκείων δικαίων. Cf. also Stephanides, op. cit., 595 who notes that the canon does not specify whether the emperor had the right to decide about such matters on his own. In some cases, if as a result of administrative reforms two metropoleis merged into a new province, the privileges of both metropoleis could be maintained: Novella 28, II (Helenopontus from the provinces of Helenopontus and Polemoniac Pontus; a. 535); 29, I (Paphlagonia from the provinces of Paphlagonia and Honorias; a. 535); 31, II, 1 (four provinces of Armenia; a. 536).

14 RP II, 247: Καὶ οὗτος δὲ ὁ κανὼν οὐ φυλάττεται· τινὲς γὰρ ἐπίσκοποι καὶ ἐφ' ἡμῶν διὰ βασιλικῶν προσταγμάτων εἰς τιμὴν ἀνήχθησαν μητροπολίτου.





according their newly-founded cities the rank of a bishopric or a metropolis.[15] This imperial privilege had been sanctioned by the 17th canon of the council of Chalcedon. It deals with the ἀγροικικάς and ἐγχωρίους παροικίας. According to the scholion of Zonaras, ἀγροικικαί were those dioceses which were located in the frontier areas of the empire and were not densely populated. They were also called μονοίκια. Ἐγχώριοι were those which were close to fields and villages and had larger populations.[16] The bishops to whom these παροικίαι were assigned were not to be deprived of them, especially if they had held them uncontested for 30 years. The canon makes provision for the procedure to be followed in cases of contestation by another bishop. The canon applies especially to the cities which had been founded by an emperor, or re-established after a period of decline. In these cases, the ecclesiastical order of the παροικίαι should follow the τύποι (πολιτικοὶ καὶ δημόσιοι) of the State.[17]

Later the council in Trullo issued a new canon (the 38th) pertaining to the ranking of new cities. It confirms the 17th canon of Chalcedon: "We must maintain the canon issued by our Fathers, which specifies the following: if a city has been founded by imperial decree, or has been re-established, the ecclesiastical order must be in accordance with the civil and public τύποι."[18] This sort of transition from *consuetudo* to law has been noticed in most of the institutions of the early Church: tradition prevailed and assumed the force of law.[19]

The scholiasts of the 12th c. state that this was considered an ancient privilege of the emperor.[20] The reasons why the Church accepted this imperial

15 Cf. for example, Procopius, Buildings IV, I, 24-25 (Justiniana Prima).

16 RP II, 259. On paroikia cf. K. Müller, Parochie und Diözese im Abendland in spätrömischer und merovingischer Zeit, *Zeitschrift neutest. Wiss.* 32 (1933) 149-85; Scheuermann, Diözese, *Reallex. f. Antike und Christentum* (1957) 1053-1062; Beck, *Kirche*, 60-67.

17 RP II, 258-9: Εἰ δὲ καί τις ἐκ βασιλικῆς ἐξουσίας ἐκαινίσθη πόλις, ἢ αὖθις καινισθείη, τοῖς πολιτικοῖς καὶ δημοσίοις τύποις, καὶ τῶν ἐκκλησιαστικῶν παροικιῶν ἡ τάξις ἀκολουθείτω.

18 RP II, 392: Τὸν ἐκ τῶν πατέρων ἡμῶν τεθέντα κανόνα καὶ ἡμεῖς παραφυλάττομεν, τὸν οὕτω διαγορεύοντα· εἴ τις ἐκ βασιλικῆς ἐξουσίας ἐκαινίσθη πόλις, ἢ αὖθις καινισθείη, τοῖς πολιτικοῖς καὶ δημοσίοις τύποις καὶ ἡ τῶν ἐκκλησιαστικῶν πραγμάτων τάξις ἀκολουθείτω.

19 Gaudemet, op. cit., 378-9. Cf. also K. Polyzoides, *Τὸ ἔθιμον εἰς τὸ πλαίσιον τῆς ὀρθοδόξου ἐκκλησίας. Συμβολὴ εἰς τὴν νομοκανονικὴν καὶ ἱστορικὴν του θεώρησιν* (Thessalonica 1986).

20 RP II, 248: κατὰ τὴν δοθεῖσαν αὐτοῖς ἄνωθεν ἐξουσίαν; RP V, 64: τὴν ἐπὶ τοσοῦτον χρόνον κρατήσασαν ἐκ μακρᾶς καὶ ἀπαραποδίστου [sic; ἀπα-

privilege without contesting it are not given in the ecclesiastical sources of the early period. One may wonder whether it was the result of absolute despotism, which would enhance the power of the emperor over the Church,[21] or whether it was considered to pertain to the administration of the empire, therefore naturally belonging to the sphere of imperial jurisdiction. Practical considerations may also have played a role in the beginning: imperial power over the Church might have been accepted because imperial intervention secured peace and eliminated conflicts in the Church. This seems to be implied by the 12th canon of the council of Chalcedon: ecclesiastics often succeeded in having their bishopric assigned the status of a metropolis through imperial interference. The canonists declare that these bishops, in addition to violating ecclesiastical institutions, were motivated by φιλοπρωτία and φιλαρχία (RP II, 246, 247). They insist on the validity of this ancient imperial privilege in the middle Byzantine period. They do not attempt, however, to draw a clear line between the areas of jurisdiction of the emperor and that of the Church, or to establish a theoretical explanation of this privilege. Zonaras, in his commentary on the 17th canon of Chalcedon, explains that "the fathers of the council say that the ecclesiastical ranking of the cities must be in accordance with the imperial decrees for the foundation of these cities, because we cannot contradict the imperial authority" (μονονουχὶ τοῦτο τῶν Πατέρων λεγόντων, ὅτι, ἐπεὶ τῇ βασιλικῇ ἐξουσίᾳ ἀντιπίπτειν οὐ δεδυνήμεθα, τοῖς τυπουμένοις παρὰ τῶν βασιλέων, ἐν τούτοις ἀκολουθείτω καὶ ἡ ἐκκλησιαστικὴ τάξις: RP II, 260). Balsamon's wording in his commentary on the same canon is also revealing: the emperor has the right to decide what he pleases (τὰ βουλητέα αὐτῷ: RP II, 261-2), and, summarizing a *semeioma* of Alexios Komnenos in his commentary on the 38th canon in Trullo, Balsamon insists that the emperor has the right to provide cities with episcopal sees or to promote bishoprics to metro-

ρεμποδίστου ?] συνηθείας. Cf. also Stephanides, op. cit., 591-2; V. Laurent, Les droits de l'empereur en matière ecclésiastique. L' accord de 1380-82, *REB* 13 (1955) 5-20, esp. 19, 4-5.

21 On the relations between State and Church in Byzantium see especially S. Troianos, Θεσπίζομεν τοίνυν, τάξιν νόμων ἐπέχειν τοὺς ἁγίους ἐκκλησιαστικοὺς κανόνας..., *Βυζαντινά* 13/2 (1985) 1193-1200; idem, Kirche und Staat. Die Berührungspunkte der beiden Rechtsordnungen in Byzanz, *Ostkirchliche Studien* 37 (1988) 291-6 who argues that "Aus politisch-ideologischen Gründen, die auf die konstantinische Zeit zurückgehen, hat man die Kirche im oströmischen Reich als einem Teil des Begriffs 'Staat' betrachtet, der sich selbst verwaltete. Demzufolge war die Kirche eine staatliche Institution, die folglich eine 'hoheitliche' Gewalt ausübte."





politan status as he pleases (κατὰ τὸ αὐτῷ βουλητόν).[22]

In his commentary on the 17th canon of Chalcedon, Balsamon discusses the consequences of that imperial privilege. In actual fact, when an emperor promotes a bishopric to a metropolis, he deprives the metropolis to which the bishopric originally belonged of some ecclesiastical privileges.[23] This, however, does not contradict the ecclesiastical order and tradition: it is a natural consequence of his right to decide about the ranking of new cities: "Since the emperors are allowed to decide as they wish about the *enoriai*, with reference to the new or re-established cities, it seems to me that they have even more the right to promote a bishopric to a metropolis, to decree about bishops' appointments and other matters with full powers."[24] In his commentary on the 16th canon of the council of Carthage, Balsamon offers a different explanation of the imperial privilege: it derives from the nature of the emperor's *auctoritas*, which is not restricted either by civil law or by the Church canons.[25]

It has been suggested by A. M. Stickler, in a paper in which he sets the rules of methodology for the study of Western canonical works, that it is essential to study carefully the language of those works. A thorough study of their wording would reveal whether they express the commentator's own opinion, or indicate a certain argument, or emphasize a specific problem.[26] The

22 RP II, 393: διάγνωσις γέγονε βασιλικὴ κατὰ παρουσίαν καὶ τῆς τότε συνδιαγνωμονούσης συνόδου, ἐφειμένον εἶναι τῷ βασιλεῖ προεδρίας θρόνον ταῖς ἐκκλησίαις χαρίζεσθαι, καὶ τὰς ἐπισκοπὰς ἢ καὶ τὰς ἀρχιεπισκοπὰς εἰς μητροπόλεις ἀνάγειν, καὶ τὰ περὶ τῶν ψήφων αὐτῶν, καὶ τῆς ἄλλης διευθετήσεως ὑποτυποῦν, κατὰ τὸ αὐτῷ θελητόν, μὴ ἐμποδιζομένῳ πρὸς τοῦτο ἐκ τοῦ κανόνος, τοῦ διοριζομένου φυλάττεσθαι τῇ μητροπόλει τὰ κατὰ τῆς τιμηθείσης ἐπισκοπῆς προσόντα αὐτῇ ἀρχῆθεν δίκαια.

23 RP II, 262: ὅτι ἔξεστι τῷ βασιλεῖ προνόμια ἐκκλησιαστικὰ ἀφαιρεῖσθαι.

24 RP II, 262: Εἰ γὰρ ἐφεῖται τούτοις τὰ βουλητέα αὐτοῖς περὶ ἐνοριῶν διατάττεσθαι, χάριν τῶν καινιζομένων ὑπὸ τούτων πόλεων, πολλῷ πλέον, ὡς ἐμοί δοκεῖ, ἐπισκοπὴν εἰς μητρόπολιν τιμήσουσι, καὶ προχειρίσεις ἡγουμενικὰς ὑποτυπώσουσι, καὶ ἄλλα τινὰ τοιαῦτα ἐνδυνάμως προστάξουσι. On Balsamon's commentary cf. the unsatisfactory view of Stephanides, op. cit., 597.

25 RP III, 349-50: ὡς ὁ βασιλεὺς οὔτε νόμοις οὔτε κανόσιν ὑπόκειται, διὸ καὶ ἐπ' ἀδείας ἔχει ἐπισκοπὴν εἰς μητρόπολιν ἄγειν, καὶ ἀποξενοῦν ἐκ τῶν οἰκείων μητροπόλεων, ὡσαύτως καὶ ἐνορίας ἀρχιερέων διαιρεῖν, καὶ ἐκ νέου ἐπισκόπους καὶ μητροπολίτας καθιστᾶν, καὶ διορίζεσθαι ἐπισκόποις ἱερουργεῖν ἀπροκριματίστως εἰς ἀλλοτρίας ἐνορίας παρὰ γνώμην τῶν ἐγχωρίων ἐπισκόπων, καὶ ἄλλα τινὰ ἀρχιερατικὰ δίκαια. Cf. also Michel Anton, in: H. Hunger, op. cit., 213 and n. 26; Beck, *Nomos*, 14 and n. 23.

26 A. M. Stickler, *Sacerdotium et Regnum nei decretisti e primi decretalisti:*

choice of words in the Byzantine canon law commentaries which refer to the imperial privilege is striking for two reasons: 1) because they persistently stress the emperor's authority and his right to act as he wishes (βούλεται, τὸ βουλητόν); 2) because their vocabulary is quite different from that of the canons themselves. A general impression that one gains from reading the work of the canonists is that, while they may offer opposing views and various arguments and try to harmonize the *discordantiae* of the ecclesiastical legislation,[27] they always work according to the principles of law. Since the imperial privilege of ranking the cities as bishoprics or metropoleis is not formulated in the Church canons in words as strong as those used by the commentators, one should look into the civil law for the sources of the 12th century canonists.

Indeed, we can trace the origin of this vocabulary which clearly expresses a specific juridical concept and a distinct political theory, to the imperial legislation.[28] Already in the Novellae of Justinian, the notion of decree or authoritative order is set forth with the verb βουλόμεθα. It underlines the authoritative power of the emperor in juridical matters. It is particularly used in the Novellae 24-31, pertaining to the reorganization of the provincial administration.[29] In other Novellae the same idea is phrased as τὰ δοκοῦντα διανέμοντι, again with reference to the administration, as for example, in the Novella 105, II, 4 of the year 537: "the consulate belongs to him in perpetuity, whether he himself discharges its functions over all cities, peoples, and nations in pursuance of any private design by which he may be actuated."

Zonaras, on the other hand, as we have seen, offers a concise explanation of

*Considerazioni metodologiche di ricerca e testi* (Torino 1953) 8-11 (reprinted from *Salesianum* 15 (1953) 572-612).

27 For the western medieval canonists cf. S. G. Kuttner, The Scientific Investigation of Medieval Canon Law: The Need and the Opportunity, *Speculum* 24 (1949) 497; idem, *Harmony from Dissonance: An Interpretation of Medieval Canon Law*. Wimmer Lecture X (Latrobe, Pennsylvania 1960) esp. 10 ff.

28 On the influence of the imperial legislation on the work of the Byzantine canonists cf. Stevens, *De Theod. Balsamone*; E. Papagianne and Sp. Troianos, Διατάξεις τῆς πολιτειακῆς νομοθεσίας εἰς τὸ ἑρμηνευτικὸν ἔργον τῶν Ἀριστηνοῦ, Ζωναρᾶ καὶ Βαλσαμῶνος, *ΕΕΒΣ* 45 (1981-2) 201-238.

29 Novella 24, IV; 25, I, V; 26, III, IV; 27, I; 29, V; 30, I ff.; 31, II. Other terms used are τάττω, διατάττω, κελεύω, διακελεύομαι, θεσπίζω, etc. Cf. also Basilics II, 6, 2: ὅπερ ἀρέσει τῷ βασιλεῖ νόμος ἐστίν (=Dig. I, 4, 1, pr., Ulpian). Cf. also Simon, op. cit., 472-3; Zepos, *Jus* I, 528: ἓν δ' ὅμως ... καὶ τοῦτο, ὧν κέκτηται ἡ βασιλεία ἡμῶν ἐν τοῖς ἐκκλησιαστικοῖς προνομίων, τὸ οὓς ἂν βούλεται τῶν ἱερωτάτων ἀρχιερέων μείζοσιν ἀξίαις τιμᾶν ...





the imperial jurisdiction over the provinces: "we cannot contradict imperial authority". This statement is clear and succinct; it undoubtedly implies dissatisfaction with imperial interference in the administration of the ecclesiastical provinces. Certain other ecclesiastical sources demonstrate a similar attitude: for example, in Notitia no. 18, it is by imperial δυναστεία that the bishop of Galitza was demoted.[30]

Such statements agree with information offered by other sources that on several occasions there was a significant reaction on the part of the Church. Balsamon mentions the conflict between Alexios Komnenos and the Church regarding the metropoleis of Basilaion (or Iouliouopolis) and Madyta.[31] These cities had been promoted to metropoleis by the emperors Constantine Doukas and Nikephoros Botaneiates for a limited time: only for the lifetime of the honoured metropolitans.[32] The metropolitans of Heracleia and Ankyra were opposed to the appointment of the above metropolitans by the emperor, and they insisted that they should be the ones to decide, because Madyta was a bishopric of Heracleia, and Basilaion a bishopric of Ankyra. They based their arguments on the 12th canon of Chalcedon, which orders that the jurisdiction of the ancient metropolis should not be reduced, when a bishopric of that metropolis is promoted to metropolis.

The *synodikon gramma* of the patriarch Nicholas III Grammatikos in 1084[33] reveals interesting details of the reaction of the Church on this matter: in August 1084 the emperor, responding (θεία ἐπίλυσις) to a request (δέησις) of the metropolitan of Ankyra Niketas, ordered the convocation of the *endemousa synodos* with some members of the Senate, in order to examine the matter and find a solution to it according to the canons.[34] The patriarch and the synod should decide without being restricted by a previous imperial *semeioma*.[35] The *synodikon gramma* of the patriarch describes in length his failures

30 Darrouzès, *Notitiae*, 409: τὸν μὲν Γαλίτζης, πολλάκις τιμηθέντα, εἰς ἐπίσκοπον αὖθις ὑποβιβάζεσθαι τῇ τοῦ βασιλέως δυναστείᾳ.

31 RP II, 393-4. Cf. *Regesten*, no 1140. Cf. also Stephanides, op. cit., 598 ff. On Basilaion (=Ἰουλιούπολις, Ἡλιούπολις) in Galatia I, cf. K. Belke, *Tabula Imperii Byzantini: Galatien und Lykaonien* (Vienna 1984) 87 ff., 91 n. 77, 128, 181-2. On Madyta cf. Lenk, *RE* 14 (1930) coll. 204-5.

32 RP V, 71; *Regesten*, no. 964 (and 1014), 1056. For other promotions of cities in the same century cf. Herman, op. cit., 535.

33 RP V, 62-75. Cf. also *Regestes*, no. 938; V. Tiftixoglu, Gruppenbildungen innerhalb des konstantinopolitanischen Klerus während der Komnenenzeit, *BZ* 62 (1969) 44 ff.

34 RP V, 62-63. Cf. *Regesten*, no. 1117.

to hold the meeting because of the violent reaction of the clergy of the Great Church (στασιασάντων) and his three successive efforts to impose order; he was faced with a very unusual situation: there was ἀκοσμία, ταραχή, ἀταξία, ὄχλος, θροῦς καὶ ἐνθουσιώδης ὁρμή, καὶ δῆμος πάλιν παράβακχόν τι βλέπων καὶ μανικόν; the event was παράδοξόν τι παρὰ προσδοκίαν.[36] Finally, order was established when two previous imperial documents (a *chrysoboullon* and a *semeioma*) were presented to the synod, both of which took the side of the Church regarding the creation of new sees of bishops and metropolitans.[37] Since the imperial jurisdiction over the ecclesiastical provinces was an ancient privilege which had been established by a long tradition, the patriarch decided to present to the emperor the arguments on which the view of the Church was based: 1) the 7th canon of the 3rd ecumenical council regarding Antioch and Cyprus; 2) the decrees of the emperors Marcian and Valentinian regarding the rights of the metropoleis of Nicomedia and Nicaea; 3) the 12th canon of the council of Chalcedon sanctioned by a decree of the emperor Marcian.[38] The patriarch concluded that these texts show that, if there were two metropolitans in one province, the ecclesiastical jurisdiction over the province was reserved to the earlier of the two; the second metropolitan would have only the honour of the rank.[39] More documents and imperial decrees were brought forth to support the position of the Church (RP V, 70-73). The patriarch declared that the *semeioma* of Alexios Komnenos was based on artificial arguments and a rhetorical and sophistic course of reasoning; it was clearly against the laws. On the other hand, ancient tradition could not be valid if from the beginning it was against the law. It is also important to bear in mind that the promotion of

35 *Regesten*, no. 1108.

36 RP V, 63, 64.

37 RP V, 64. According to the *chrysoboullon*, the emperor's privilege to promote cities to the rank of a bishopric or a metropolis should be limited only to a certain period of time or to a specific person (εἰ μή που χρονικὸν ἴσως, καὶ προσώποις περιγραπτὸν τὸ τοιοῦτον δεδώρηται φιλοτίμημα παρά τινος βασιλέως).

38 RP V, 69: Τὸν ἀφαιρούμενον πόλεως οἱασδήποτε, πάλαι οὔσης, ἢ νῦν πολισθείσης, τὸ τῆς ἰδικῆς ἐπισκοπῆς δίκαιον, ἢ ἕτερόν τι προνόμιον, κἂν ἀπὸ βασιλικῆς ἐπιτροπῆς, ἀτιμοῖ καὶ δημεύει ἡ διάταξις, ἀκυροῦσα καὶ τὴν ἐγχείρησιν.

39 RP V, 70: Καὶ ταῦτα μὲν ἀπόχρη πρὸς τὸ δεῖξαι, οὐ δύο μητροπολίτας εἶναι ἐν μιᾷ ἐπαρχίᾳ, ἀλλὰ τὸν ἀρχαιότερον· καὶ τό, τοὺς φθάσαντας γενέσθαι, τῇ τιμῇ μόνον τῶν ἄλλων ἐπισκόπων ὑπερέχειν, ὑποκειμένους μέντοι γε τῷ κατὰ ἀλήθειαν μητροπολίτῃ.





bishoprics to metropoleis by the emperor should be considered as a donation (δωρεά) honouring the city, not the Church. Otherwise it is against the laws which forbid donations restricting the rights of other churches (RP V, 73-74). At the end, the patriarch suggested that, in the future, the emperor should cease promoting bishoprics to metropoleis (RP V, 74-75).

Let us turn our attention now to the commentary of Balsamon on the 38th canon in Trullo, where he discusses the dispute between Alexios Komnenos and the Church regarding the metropoleis of Basilaion and Madyta. Balsamon does not mention the *synodikon gramma* of Nicholas Grammatikos, nor does he explain the view of the Church and its arguments. The imperial decree of May 1087 is presented as offering a definitive answer to the dispute. The emperor insists that it was up to him to promote churches to bishoprics and bestow the rank of metropolis on cities, and make all kinds of arrangements regarding this matter as he wishes (κατὰ τὸ αὐτῷ θελητόν). The 12th canon of Chalcedon should not be considered an impediment to imperial jurisdiction. Balsamon does not quote the interpretation of the canon which the imperial decree produced in order to justify the view of the emperor and eliminate the conflict with the canon. He claims he could not reproduce it because it was lengthy.[40] We have seen that in his commentary on the 17th canon of Chalcedon he offers an explanation, which, he insists, was his personal opinion. It is obvious therefore that the reason that he did not reproduce the imperial interpretation of the canon, was that he disagreed with it.

Balsamon, however, reproduces the last part of the imperial decree describing a new arrangement to which both the emperor and the Church agreed.[41] It was the result of pressure from bishops who, arguing on the basis of the 12th canon of Chalcedon, wanted to set a limit to the ἀλόγιστοι ὁρμαί.[42] The emperor maintained the jurisdiction over the ecclesiastical provinces, but the motivations for his decisions are clearly specified: he might grant a higher rank to some city to honour it, either on account of his faith in the Church or as a demonstration of his respect for the virtue of a bishop.[43] The legislator, however, recognizes

40 RP II, 393: Καὶ ἀνάγνωθι τὸ τοιοῦτον σημείωμα, ἑρμηνεῦον, πῶς ὀφείλει νοεῖσθαι τὸ σῴζεσθαι τὰ δίκαια τῆς παλαιᾶς μητροπόλεως, καὶ τὸ μὴ κατατέμνεσθαι τὴν μίαν ἐπαρχίαν εἰς δύο. Ἡμεῖς γὰρ διὰ τὸ πολύστιχον εἶναι, οὐ κατεστρώσαμεν αὐτὸ ἐνταῦθα ἐξ ὁλοκλήρου.

41 RP II, 393-4. Cf. Herman, op. cit., 536-8; *Regesten*, no. 1140.

42 In a *chrysoboullon* of Andronikos Palaiologos (a. 1325) we read: καὶ πάντα ταῦτα μετὰ τοῦ προσήκοντος [sic] καὶ γνώμης εὐλόγου ποιητέον πάντως αὐτῇ, ἀλλ' οὐχ ὡς ἔτυχε καὶ ἀλογίστοις ὁρμαῖς (Zepos, *Jus* I, 544).

43 RP II, 394: ἢ τιμῇ τῆς πόλεως, ἢ πίστει τῇ πρὸς τὴν εὐαγῆ ἐκκλησίαν, ἢ

the fact that the emperor may be tempted to act according to "human," and not appropriate, motivations (χάριτος ἀνθρωπίνης ... οὐκ εὐπρεποῦς). Therefore the need for collaboration between the emperor and the patriarch is stressed. The patriarch would inform the emperor of the ecclesiastical legislation regarding this subject (τὰ περὶ τῶν θείων κανόνων ἀναδιδάξας) and he would make sure that the grounds on which the emperor reached his decision conformed with canon law (κατὰ τὸ ἐφειμένον οἴκοθεν ὁ βασιλεὺς ἐξ εὐλόγου προφάσεως τῇ ἐκκλησίᾳ τὴν τιμὴν ἐχαρίσατο). The legislator draws a subtle line between the rights of the Church and those of the State: to the patriarch is granted knowledge of canon law, to the emperor the ancient right to decide on the ranking of the cities. This arrangement secured the imperial jurisdiction over the ecclesiastical provinces, while at the same time it guaranteed, at least theoretically, a certain control of the Church over the emperor's choice for promotion.

The imperial privilege was also sanctioned by a *chrysoboullos logos* of Isaac Angelos (April 1193).[44] The question of the old metropolis arose again (RP II, 248). In the *chrysoboullos logos*, it was stipulated that if the emperor bestowed the rank of metropolis on a bishopric, the new metropolitan should continue to be consecrated according to the *typos* (κανονικὸν τύπον) established in the Patriarchate, in the presence of the metropolitans and with the sanction of the emperor.[45] Therefore, Balsamon explains, if in the document

τοῦ προεστῶτος αὐτῆς τὴν ἀρετὴν σεβασθείς ... A different interpretation of the imperial initiative is given by Symeon of Thessalonica, *PG* 155, 433C: ἀλλὰ ταῦτα οὐ τοσοῦτον ἀπὸ τῶν βασιλέων, ὅσον ἀπὸ κολάκων ἀνθρώπων γέγονε, παραπεισάντων αὐτοὺς ἀνθρωπίνοις λόγοις ἐνεργεῖν καὶ τὰ μείζω, ὥστε καὶ προβιβάζειν ἐπισκόπους καὶ μεταθέσεις ποιεῖν.

44 RP II, 248-9 = *Regesten*, no. 1613: καὶ τοὺς ἀνακαλουμένους μὲν μητροπολίτας τὰς διαφερούσας τούτοις ἐπισκοπάς, καὶ εἰς μητροπόλεις ἢ ἀρχιεπισκοπὰς τιμηθείσας, ἐπιστομίζοντος, οὐχ ἧττον δὲ καὶ τοὺς ἐπιχειρήσοντας ὁτεδήποτε τὴν βασιλικὴν ἀποστερῆσαι περιωπὴν τοῦ ἀνάγειν ἐπισκοπὰς εἰς μητροπόλεις ἢ ἀρχιεπισκοπάς, κατὰ τὴν δοθεῖσαν αὐτοῖς ἄνωθεν ἐξουσίαν.

45 RP II, 248-9: Συνεζητήθη γάρ, καὶ μετὰ πολλὰς δικαιολογίας διελήφθησαν χάριν τούτου ταῦτα ῥητῶς· καὶ ὅτι μὲν καθολικῷ λόγῳ, καὶ διαγνώσει γενικῶς ἐκτιθεμένη τὰς εἰς ὑπερβαθμιώτερον θρόνον ἀναβιβαζομένας ἐκκλησίας προστάξει βασιλικῇ, καὶ τῆς τιμῆς ἀξιοῦσθαι χρεών, καὶ τὰς ψήφους ἐνταῦθα προβαίνειν κατὰ τὸν ἐν τῇ μεγάλῃ ἐκκλησίᾳ παρηκολουθηκότα κανονικὸν τύπον, τῶν μητροπολιτῶν συνιόντων, καὶ ἀρχιεπισκόπους καὶ μητροπολίτας ψηφιζομένων, ἥ τε βασιλεία μου διαγιγνώσκει, καὶ ἡ θεία καὶ ἱερὰ σύνοδος τῷ διατάγματι ἕψεται τούτῳ, ὡς τὴν ἐκκλησιαστικὴν παραφυλαττομένῳ ἀκρίβειαν, καὶ τῆς κανονικῆς εὐθύτητος μὴ ἐκπίπτοντι. On the meaning of the words *cheirotonia* and *psephos* in the texts of the early Byzan-





by which a higher rank was granted to a city, it was not stipulated by the emperor that the consecration of the metropolitan should be conducted by the patriarch (εἰ μὴ ... προστεθῇ παρὰ τῆς βασιλικῆς ἐξουσίας, τὸ τὰς ψήφους τούτων γίνεσθαι κατ' ἐπιτροπὴν πατριαρχικήν), the metropolis to whose jurisdiction the city once belonged was to consecrate the new metropolitan (ὁ κατ' ἀλήθειαν μητροπολίτης ποιήσει τὴν ψῆφον αὐτῶν). According to Balsamon the application of this principle is observed in the consecration of the patriarch of Constantinople who was usually consecrated by the bishop of Heracleia, because Constantinople had been a bishopric of this city. Balsamon also explains that this procedure was not a necessary one (καὶ ὁ Κωνσταντινουπόλεως οὐκ ἐξ ἀνάγκης παρὰ τοῦ Ἡρακλείας χειροτονεῖται): the patriarchs Stephanos, brother of Leo VI, and Leontios were consecrated by the bishop of Caesarea.[46]

The imperial privilege over the ecclesiastical provinces was challenged in the 11th and 12th centuries. It was challenged in practice, but not in theory. As a result of the disputes concerning the imperial jurisdiction over ecclesiastical provinces in these centuries, the imperial privilege was confirmed. This result must be evaluated in accordance with the history of relations between the Church and the State: in the quest for power, an equilibrum was always maintained, in which tradition was the determining factor.[47]

It is interesting to note that in the dispute between the ecclesiastical and secular powers, canon law commentators hold a very conservative position. In particular, Balsamon emphasizes more than the other commentators the imperial privilege.[48] This conclusion must be evaluated against the background of de-

tine period cf. the remarks of P. Karlin-Hayter, Activity of the Bishop of Constantinople Outside his Paroikia between 381 and 451, in: *Καθηγήτρια. Essays presented to Joan Hussey for her 80th birthday* (Athens 1988) 205 and n. 47: "In fact, it seems to me almost certain that canons such as Nicaea 4, Antioch 19, Apost. 3, that require *cheirotonia* of a bishop to be performed by a synod, or, at least, other bishops, was originally drafted for consecration alone, but the ambiguity of the term led inevitably to the rules being extended to election also."

46 RP II, 249. Cf. also Stephanides, op. cit., 590.

47 On the imperial jurisdiction over the ecclesiastical provinces in later centuries cf. ibid., 604-7; Herman, op. cit., 538 and n. 5. For some examples of imperial initiative cf. Darrouzès, *Notitiae* 17, 18; Laurent, op. cit., 15, 19.

48 Cf. the remarks of Herman, op. cit., 538. Cf. also A. Christophilopoulos, Ἡ σχέσις τῶν κανόνων πρὸς τοὺς νόμους καὶ ὁ Θεόδωρος Βαλσαμών, *ΕΕΒΣ* 21 (1951) 69-73 who analyzes Balsamon's view on the relation of the canons vs. the imperial legislation: the canons are considered superior to civil law not because of

velopments in Byzantine society in the 11th c., when new social forces emerged; they expressed new social values and they were produced by new economic conditions. It has often been stressed that they produced tensions and developments in the Byzantine society and political life which did not last long.[49] They could have resulted in radical transformations of the political ideology, especially regarding the *auctoritas* of the emperor. But the establishment of the dynasty of the Komnenoi impeded this development. This phenomenon is particularly interesting if contrasted with similar trends in the West which gave birth to radical socio-economic and political changes. Byzantine historians have searched for explanations in various areas.[50] With reference to political theory Sp. Vryonis concludes: "The imperial theory permeated Byzantine society thoroughly, and the restoration of relative stability in the long reign of Alexius reinforced it. Byzantine culture was thoroughly integrated in the 11th and 12th c. and so supported such a theory simply because the theory was absorbed into the culture."[51] Historians have thus sought to explain the failure of Byzantine society and its political system to evolve in a way similar to Western Europe, in terms of an attachment to traditional structures of society and government, which was the result of a conservative immobility.

The basic question that is raised then is why the various "Western Medieval Renaissances" which are traditionally defined as rediscoveries of the Greek and Roman culture, produced different results from those of the Byzantine attachment to the same tradition. If we turn to canon law, a comparison of the Byzantine commentators with their counterparts in the West in the 12th c. will provide a valuable insight into both cultures in the same period and will help us to determine the factors which brought about different evolutions in Byzantium and in the West. Historians of Western medieval canon law have pointed out the contribution of the Western canonists of the 12th c. to the formation of constitutional principles. Western canon law has been considered "the first modern

their special nature, but because they had been sanctioned by the civil law (Novella 131 = Basilics V, 3, 2), which, however, might be invalidated by later decrees. For a different view cf. Michel Anton, in: Hunger, op. cit., 212, n. 2. Cf. also Beck, *Nomos*, 8 ff.

49 Cf. S. Vryonis, Byzantine δημοκρατία and the Guilds in the Eleventh Century, *DOP* 17 (1963) 287-314; idem, Byzantine Imperial Authority: Theory and Practice in the Eleventh Century, in: *La notion d' autorité au Moyen Age. Islam, Byzance, Occident*. Colloques organisés par G. Makdisi, S. Sourdel et J. Sourdel-Thomine (Paris 1982) 141-161.

50 Cf. the discussion by Kazhdan - Epstein, esp. 231-3.

51 Vryonis, Byzantine Imperial Authority, 157.





Western legal system"[52] and its contribution to the reception of Roman law in the West has rightly been recognized.[53] B. Tierney in a paper on "Medieval Canon Law and Western Constitutionalism" asks the question: "How could medieval canon lawyers, of all people, have been led to pioneer in the development of constitutional principles, of all things?"[54] He advances several explanations, among others the rediscovery of classical law. The legislation of Justinian, once rediscovered, was embodied in Western legal thought in a different way from that in Byzantium. In the West there was a slow "process of adoption" of the Roman law: the Roman legal texts were often transformed to express different cultural values and social conditions. This does not apply to Byzantium. As B. Tierney notes with reference to constitutional theories, "there was classical law and Christian doctrine in the ancient world and they led on only to Byzantine absolutism," and he stresses the flexibility of the Western mediaeval canonists in interpreting concepts of classical law. We have seen the attachment of the Byzantine canonists not only to the principles of law, but also to the formulation of legal concepts. One could say in conclusion that it was the authority of the ancient tradition that prevented the Byzantines from developing in ways similar to those in the West.

52 H. J. Berman, *Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition* (Cambridge, Mass. and London 1983) 115-9, 199 ff.

53 Cf. S. Kuttner, Some Considerations on the Role of Secular Law and Institutions in the History of Canon Law, *Conference on Law and the Humanities* held by the Amer. Council of Learned Societies, Dumbarton Oaks, April 12-13, 1950, 353 ff.

54 *Catholic Historical Review* 52 (1966) 9-10. Cf. also Berman, op. cit., 85 ff., 199 ff.

# LE CARACTÈRE SACERDOTAL DE LA ROYAUTÉ D'APRÈS LES COMMENTAIRES CANONIQUES DU XII^e SIÈCLE

Gilbert DAGRON (Paris)

De la fin du XI^e au début du XIII^e siècle, plus précisément du pontificat de Grégoire VII (1073-1085) à celui d'Innocent III (1198-1216), la question est posée et âprement débattue, dans l'entourage des papes et des princes séculiers d'Occident, de savoir si le pouvoir des rois et de l'empereur est inférieur ou supérieur à celui des évêques ou du pontife de Rome.[1] La réforme grégorienne, la querelle des investitures et les rebondissements de l'affaire du Saint Empire alimentent toutes sortes de *libelli*,[2] où les formules et définitions abondent sur le point de savoir si le roi est aussi prêtre ou s'il est un simple laïc, et si l'onction royale est de même nature que l'onction donnée aux évêques, conférant à celui qui la reçoit, symboliquement ou matériellement, quelques-uns des charismes ou des privilèges épiscopaux. Pour alimenter ce débat passionné, on ressort l'énigmatique Melchisédech, prêtre et roi (*Genèse* 14, 18-20), soit comme modèle de royauté sacerdotale, soit comme figure du Christ, qui seul, depuis qu'est abolie l'Ancienne Loi, unit en sa personne royauté et sacerdoce; on exhume la légende du pape Silvestre recevant la couronne des mains de Constantin le Grand et ne lui restituant qu'un pouvoir temporel limité, et l'on affirme que les pontifes romains ont depuis lors un droit de regard sur la nomination de tout empereur; on utilise à nouveau l'histoire de saint Ambroise interdisant à Théodose I^er l'entrée de l'église épiscopale de Milan et lui imposant une pénitence publique. Aucun de ces arguments, que l'on trouve par exemple dans le traité *Summa Gloria*, écrit peu après 1123 par Honorius Augustodunensis,[3] ne semble venir, au moins directement, de Byzance, qui pourtant

[1] Pour le sens de la réforme grégorienne, on se reportera avec profit à l'analyse historiographique de P. Toubert, Eglise et Etat au XI^e siècle: la signification du moment grégorien pour la genèse de l'Etat moderne, dans: *Etat et Eglise dans la genèse de l'Etat moderne* (Madrid [Case de Velazquez] 1986) 9-22.

[2] Les *Libelli de lite imperatorum et pontificum sec. XI et XII*, publiés en trois volumes dans les *MGH* entre 1891 et 1897.

les a souvent exploités. A la question de fond (la royauté a-t-elle un caractère sacerdotal?), pas de vraie conclusion, et pour cause. On prend conscience qu'on ne peut répondre ni par oui ni par non sans compromettre soit la légitimité du pouvoir, soit l'autorité de l'Eglise. Tout pouvoir est d'essence religieuse. Comme l'ont montré Marc Bloch[4] et Ernst Kantorowicz,[5] on s'accommoda de formules en demi-teinte. Les rois ne furent plus traités en évêques, mais ne furent pas non plus ravalés au rang de laïcs; on tomba d'accord pour leur reconnaître la qualité de quasi-clercs par la vertu de l'onction, et on les introduisit symboliquement parmi les officiers ecclésiastiques, mais au plus bas niveau possible. La volonté de distinction radicale entre l'Eglise et le pouvoir politique n'aboutit qu'au tracé d'une limite assez imprécise. Les rois sont "mitrés" et les pontifes "couronnés."[6] Paradoxalement, l'Etat moderne, dans sa conception et son imagerie, sort bien plutôt de cet échange de symboles que d'une séparation, fort louable mais reconnue en partie illusoire, entre le pouvoir des clercs et celui des politiques.

Tel est, grossièrement résumé, le débat vu d'Occident. Il n'eut sans doute aucune influence sur Byzance, qui n'en perçut peut-être même pas l'écho. C'est donc bien parce que le problème est inhérent à toute "royauté" chrétienne, qu'on le voit ressurgir au XII^e^ siècle sous la plume d'un canoniste comme Balsamon. En Orient, il n'est bien sûr pas nouveau; et s'il n'a pas provoqué une confrontation en bonne et due forme, c'est peut-être parce qu'on le sait, depuis longtemps, insoluble. Mais il réapparaît de crise en crise avec le même fonds d'images, d'histoires et de légendes: lorsque Maxime, au cours de son interrogatoire de 655, maintient que l'empereur n'est pas prêtre et que Melchisédech annonce le Christ;[7] lorsque le pape Grégoire II peu avant 730 (vraisemblablement un faussaire un peu plus tardif) reproche à Léon III d'avoir déclaré "Je suis empereur et prêtre."[8] La formule avait déjà une histoire et était jugée suspecte. Invoquée

[3] Ed. I. Dieterich, *MGH*, *Libelli de lite* III (Hanovre 1897) 63-80.

[4] *Les rois thaumaturges. Etude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale, particulièrement en France et en Angleterre* (Strasbourg 1924, rééd. Paris 1983).

[5] *The King's two bodies. A Study in Medieval Political Theology* (Princeton 1957); Mysteries of State. An Absolutist Concept and its Late Mediaeval Origins, *The Harvard Theological Review* 48 (1955) 65-91, repris dans *Selected Studies* (New York 1965) 381-398, traduit en français par L. Mayali, in E. Kantorowicz, *Mourir pour la patrie et autres textes* (Paris 1984) 75-103.

[6] E. Kantorowicz, Mysteries of State, 381.

[7] *Relatio motionis*, *PG* 90, 113-117.

[8] Edition par J Gouillard, Aux origines de l'iconoclasme: le témoignage de





par un tribunal pour conduire un saint moine au martyre, elle devenait odieuse. La mettre dans la bouche d'un empereur hérétique, voire hérésiarque, c'était fort habilement ajouter à une erreur de fond une sorte de vice de forme, condamner comme iconoclaste une idée que, sans doute, bien des souverains orthodoxes avaient eue. La question semblait tranchée, et pourtant une voix du XII^e^ siècle nous fait comprendre qu'elle ne l'était pas, celle de Balsamon commentant deux points qui semblent d'importance mineure, mais qui sont au cœur du problème: la place réservée à l'empereur dans l'espace de l'église et l'onction.

Sur le premier point, les évêques du concile in Trullo (691-692), soucieux de remettre de l'ordre dans les pratiques de dévotion et de mieux distinguer le sacré du profane et les clercs des laïcs, avaient énoncé en règle dans le canon 69: "Qu'il ne soit permis à personne parmi les laïcs de pénétrer à l'intérieur du saint sanctuaire (θυσιαστήριον). La puissance et l'autorité impériales ne sont d'aucune façon soumises à cette règle, chaque fois que (l'empereur) veut offrir des dons au créateur, selon une très vieille tradition."[9] Une exception est donc faite pour l'empereur, mais en vertu d'une tradition, non d'un droit, et pour une circonstance particulière: les dons posés par lui sur l'autel.[10] Les canonistes du XII^e^ siècle comprennent l'importance de cette exception, qui pose le problème du statut religieux de l'empereur. Le commentaire de Zonaras est assez sec: ceux qui accordent ce "privilège" à l'empereur ont l'air de s'excuser en invoquant son ἐξουσία et son αὐθεντία, disant à peu près que l'empereur, en tant que laïc (καθὸ λαϊκός ἐστι) ne devrait pas avoir le droit de pénétrer dans le sanctuaire, mais que ce privilège lui a été concédé à l'origine (ἀρχῆθεν). Balsamon fait un résumé qui va dans le même sens, clair et concis; puis il cite quelques dérogations qui le surprennent: 1. n'importe qui, il ne sait pourquoi, peut accéder au sanctuaire dans l'église du Christ de la Chalkè;[11] 2. il sait ou croit savoir que les Latins, hommes et femmes, pénètrent dans le βῆμα et s'y tiennent assis, même quand les officiants sont debout: point de discussion que l'on trouve, quelques années plus tôt, dans la lettre de controverse de Nicétas Stéthatos à Grégoire le Sophiste sans allusion explicite aux Latins,[12] et qui est développé ensuite comme un grief habituel de la polémique antilatine, par exemple dans le pamphlet de

Grégoire II?, *TM* 3 (1968) 298-305.

[9] RP II, 466, avec les commentaires de Zonaras et de Balsamon, 466-467.

[10] Non pas au moment de l'"offertoire," mais à l'issue de l' εἴσοδος, comme le montre le *De cerimoniis* I, 1 et *passim* (Bonn I, 15-16; Vogt I, 11-12).

[11] L'explication reste à trouver.

[12] Nicétas Stéthatos, *Opuscules et lettres*, éd. Darrouzès (Sources chrétiennes 81) 282: "Si, en effet, les Pères divins ont fermé l'entrée de l'autel à tous les laïcs — car seuls les empereurs apportant les dons ont reçu d'eux la permission d'entrer — comment peut-il être tout à fait permis aux laïcs d'approcher de l'autel?

Constantin Stilbès, peu après 1204.[13] Puis le ton change et Balsamon exprime son opinion personnelle sur le point de savoir si les empereurs sont véritablement assimilables à des laïcs. Certains, dit-il, se sont fondés sur les termes de ce canon pour affirmer que les empereurs n'avaient accès à l'autel que lorsqu'ils voulaient offrir un don à Dieu, et non lorsqu'ils venaient faire tout simplement leurs dévotions. Il est, quant à lui, d'un avis contraire et donnerait volontiers aux empereurs la liberté d'agir καθὼς καὶ ἀρχιερεῖς pour les raisons suivantes: les empereurs orthodoxes donnent l'investiture (πρόβλησις ou προβολή)[14] aux patriarches et sont eux-mêmes, du fait de leur dignité impériale, "oints du Seigneur" (χριστοὶ τοῦ Κυρίου) par l'invocation de la sainte Trinité.[15] Aussi ont-ils normalement le droit de pénétrer, quand ils le veulent, dans le saint sanctuaire.

Il semble que dans une première version de son commentaire, Balsamon s'arrêtait à cette conclusion et revenait, par une simple remarque, sur le cas particulier de l'église de la Chalkè.[16] Mais dans une seconde version,[17] il

[13] J. Darrouzès, Le mémoire de Constantin Stilbès, *REB* 21 (1963) 75-76 (griefs 55 et 56), commentaire 96-97: Chez les Latins, "l'autel est accessible au premier venu, quels que soient son âge, son sexe et son rang, même pendant le temps de la messe... Parfois aussi des femmes siègent dans l'assemblée, tellement les hommes très pieux de chez eux savent distinguer le sacré du profane!... Chez eux, même quand les saints dons s'avancent, ceux qui le veulent restent assis..." L'importance de cette dernière remarque sur les positions assises et debout ressort bien d'une novelle de Constantin Doukas (datée de 1065) interdisant aux empereurs de modifier la hiérarchie des sièges ecclésiastiques et où l'on trouve ce curieux argument: "Alors que (à l'église) l'empereur est debout et le prêtre assis, comment celui qui est debout pourrait-il faire don d'un siège plus élevé à celui qui est assis?" (Zepos, *Jus* I, 276-278 = RP V, 274-276).

[14] Sur les implications du mot, cf. *De cerimoniis* II, 14: Bonn I, 564-566; voir J. Darrouzès, *Documents inédits d'ecclésiologie byzantine* (Paris 1966) 142-143 et n. 1.

[15] A la première lecture du texte édité par RP, il semble que les mots δι' ἐπικλήσεως τῆς ἁγίας Τριάδος, se rapportent à la nomination du patriarche. Mais le cérémonial prévu à cette occasion (*De cerimoniis* II, 14: Bonn I, 564-566) n'attribue à l'empereur qu'une formule banale et fort peu sacramentelle: "La grâce de Dieu et la royauté que j'ai reçue d'elle nomment un tel patriarche," alors que l'invocation du Saint Esprit est un thème habituel, dans Balsamon et ailleurs, à propos de l'onction.

[16] Cette première version, datée d'"environ 1179" par V. Tiftixoglu, est représentée par le *Vaticanus Pal. gr.* 384, du XIII$^{e}$ siècle, qui s'achève, après εἰσέρχονται (p. 467, 2 de l'édition RP II), par la phrase suivante (inédite): "Et au très





précise sa pensée et complète la liste des actes sacerdotaux ou quasi sacerdotaux que les empereurs ont le droit d'accomplir: "ils encensent (les fidèles), bénissent avec le triple cierge, tout comme les évêques; ils font même un enseignement de type catéchétique,[18] ce qui n'est concédé qu'aux seuls évêques du lieu.[19] Et l'on trouve aussi dans le dix-neuvième livre des *Antiquités juives* de Flavius Josèphe une signature (entendons une titulature) impériale ainsi rédigée: *Tiberius Claudius, Caesar Augustus, Germanicus, pontifex maximus* (ἀρχιερεὺς μέγιστος), *tribunicia potestate, cos. II.*[20] Puisque les empereurs successifs

saint patriarche Théodose, qui empêchait l'entrée des laïcs dans le sacré sanctuaire (βῆμα) de la sainte église de notre Seigneur et Sauveur le Christ à la Chalkè, certains dirent que, du moment que le canon ne prévoyait pas de peine contre ceux qui transgressaient ses dispositions, les laïcs étaient donc autorisés à entrer librement dans le sacré sanctuaire. Mais ils ne purent convaincre le susdit saint homme, qui déclara que tous ceux qui, d'une manière ou d'une autre, transgressent les canons sont passibles d'épitimies canoniques, laissées à l'appréciation de l'évêque du lieu." Je remercie mon collègue le Professeur Dieter Simon d'avoir bien voulu me communiquer les conclusions des recherches entreprises à Francfort sur les manuscrits de Balsamon, que je me contente de reproduire ici. Voir aussi la communication de V. Tiftixoglu, infra, p. 483 et suiv.

[17] Cette seconde version, qui daterait de 1180 environ, ajoute à la première le passage correspondant à l'édition RP II, 467, l. 2-12, que l'on peut lire en marge du *Vaticanus Pal. gr.* 384, tandis que les autres manuscrits l'intègrent au texte ou l'omettent.

[18] C'est sans doute en vertu de ce rôle catéchétique que Basile I$^{er}$ entreprend, vers 879, de faire lui-même l'instruction des juifs qu'il veut baptiser (cf. G. Dagron, Le traité de Grégoire de Nicée sur le baptême des Juifs, *TM* 11 [1991] 336-337 et 356), que Léon VI prononce des homélies du haut de l'ambon de quelques-unes des principales églises de Constantinople (voir l'une des dernières études consacrées au sujet, J. Grosdidier de Matons, L'homélie de Léon VI sur le sacre du patriarche Etienne, *TM* 5 [1973] notamment 189-201) et que le *De cerimoniis* confie à l'empereur le soin de s'adresser "au peuple," dans la salle de la Magnaure, à l'occasion de la fête de l'Hypapantè, pour l'inviter à passer le carême dans la pureté et la crainte de Dieu (I, 27 et II, 10: Bonn I, 155, 545-548; voir aussi les utiles commentaires de Reiske [ibid. II, 231-232] et de O. Treitinger, *Die oströmische Kaiser- und Reichsidee* [Iéna 1938] 141-143). Pour l'époque de Balsamon, Nicétas Choniate (Van Dieten, 210) signale que Manuel Comnène, par goût de l'éloquence, déclamait en public des "discours catéchétiques," ce qui n'est pas anormal, mais qu'il alla jusqu'à débattre en matière d'exégèse et de dogmes, ce qui l'est moins.

[19] Le canon 20 du concile in Trullo interdit sous peine de déposition à un évêque de prêcher publiquement dans une ville qui ne serait pas de son ressort; RP II, 349.

[20] *Antiquités juives*, XIX, 287, éd. Warmington (Loeb) IX, 350. Il s'agit d'un

sont déclarés oints du Seigneur par l'onction de la royauté et que le Christ (= l'Oint), notre Dieu, reçoit entre autres titres celui d'évêque, c'est à bon droit que l'on peut attribuer à l'empereur les charismes épiscopaux[21] ("Οτι δὲ καὶ χριστὸς Κυρίου ὁ κατὰ καιροὺς βασιλεύς ἐστι διὰ τὸ χρῖσμα τῆς βασιλείας, ὁ δὲ Χριστὸς καὶ Θεὸς ἡμῶν μετὰ τῶν ἄλλων καὶ ἀρχιερεὺς ἀνακηρύττεται, εὐλόγως καὶ αὐτὸς ἀρχιερατικοῖς κατακοσμεῖται χαρίσμασι)." Enfin, en relisant son texte quelque temps après, Balsamon ajoute une réflexion personnelle: "Note bien le présent canon, et utilise-le pour interdire aux laïcs de pénétrer de toute façon dans le saint sanctuaire. Mais pour ma part, malgré tous mes efforts pour empêcher les laïcs d'entrer dans le saint sanctuaire de ma très sainte maîtresse la Théotokos Hodègètria, je n'ai pas réussi, les laïcs affirmant que c'était une vieille coutume et qu'il ne fallait pas les empêcher."[22]

De ce travail de réécriture ne retenons que l'approfondissement du problème de la royauté sacerdotale. A l'évidence, il préoccupe Balsamon, qui commence par mettre sur le même plan le droit de nommer les patriarches et le sacrement de l'onction, un privilège et un charisme, mais se ravise et énumère un certain nombre d'actes proprement sacerdotaux que l'empereur, parce que "oint du Seigneur," est habilité à accomplir. La pensée du canoniste est d'ailleurs plus précise, et son argumentation mieux ordonnée, dans un passage de sa "Réponse sur les droits des patriarches," où il dit clairement que l'onction, par la puissance (de l'Esprit) qu'elle confère, permet à l'empereur "d'adresser des homélies catéchétiques au peuple chrétien, d'encenser comme les prêtres et de bénir avec le double cierge, qui est le symbole du διδασκαλικὸν ἀξίωμα, pour lui comme pour les patriarches et les évêques."[23] Il n'est pas impossible qu'il y ait eu un va-et-vient entre ce texte et les différentes versions du commentaire du canon du

édit impérial envoyé par Claude au sujet des juifs d'Alexandrie (le second cité par Flavius Josèphe).

21 Sous une forme compliquée, le raisonnement est simple: l'Oint par excellence, le Christ, est par nous qualifié d'évêque, donc les empereurs, qui reçoivent eux aussi l'onction, doivent être également considérés comme des évêques. Mais nous nageons en plein symbolisme, puisque le Christ n'est que métaphoriquement un évêque.

22 Cette ultime addition, mise entre crochets droits dans l'édition de RP, a toutes chances d'être de Balsamon lui-même et correspondrait à un état du texte "postérieur à 1180". Ainsi que me l'a signalé le Professeur Spyros Troianos, le monastère de la Vierge Hodègètria était sans doute déjà la résidence ou la propriété du patriarche d'Antioche à Constantinople, et, à ce titre, Balsamon y habitait; voir plus haut la communication de K. Pitsakis, p. 118 et suiv.

23 RP IV, 544.





concile in Trullo.

On pourrait s'étonner de l'argument tiré du titre de *pontifex maximus* porté par les empereurs païens, comme si Gratien n'y avait pas officiellement renoncé et comme si la christianisation ne faisait pas coupure; mais il n'est pas considéré à l'époque comme irrecevable, puisqu'il se retrouve mot pour mot dans une lettre de Dèmètrios Chomatianos répondant à une "Question" de Constantin Cabasilas, évêque de Dyrrhachion, sur les transferts d'évêques par l'empereur. L'auteur ne les juge pas irréguliers, car l'empereur — écrit-il — en sa qualité de "commun *épistémonarque* des Eglises" (κοινὸς τῶν ἐκκλησιῶν ἐπιστημονάρχης) préside les conciles et apporte sa sanction à leurs décisions, règle la hiérarchie ecclésiastique, légifère sur la conduite des "clercs du sanctuaire", sur les juridictions épiscopales et sur les élections aux sièges vacants, peut promouvoir un évêché au rang de métropole ou déclasser une métropole au rang d'évêché. A cette liste assez conventionnelle des droits d'intervention du souverain dans l'Eglise, étayée par le titre modeste de "commun épistémonarque,"[24] succédané du "κοινὸς ἐπίσκοπος" eusébien, Chomatianos apporte la caution des novelles de Justinien et des Basiliques. Puis il conclut: "... à l'exception de la liturgie, l'empereur reproduit les autres privilèges épiscopaux, dans la mesure où il agit conformément aux lois et aux canons" (πλὴν μόνου τοῦ ἱερουργεῖν, τὰ λοιπὰ ἀρχιερατικὰ προνόμια σαφῶς εἰκονίζει ὁ βασιλεύς, ἐφ' οἷς πράττει νομίμως τε καὶ κανονικῶς). Ici aussi, nous sommes insensiblement passés des droits de l'empereur dans l'Eglise au problème du caractère sacerdotal de sa fonction, sur lequel Chomatianos exprime une opinion assez proche de celle de Balsamon,[25] qu'il prolonge ensuite par la citation de Flavius Josèphe et par la reprise de l'audacieuse conclusion de Balsamon sur l'empereur-oint et le Christ.[26] Au lieu d'imaginer qu'un glossateur ait introduit ultérieurement dans le texte de Balsamon un passage de Chomatianos qu'il trouvait approprié, on pensera plutôt à un emprunt direct de Chomatianos: Balsamon, dans son travail de récriture maintenant bien attesté, accumule les arguments et tire une note additionnelle d'une relecture de Flavius Josèphe;[27] Chomatianos, quelques

24 On le trouve notamment dans un *sèmeiôma* de 1164/1165, relatant l'interrogatoire de l'ancien patriarche Kosmas par Manuel Comnène (RP V, 309) et dans un autre *sèmeiôma* de 1187, par lequel Isaac Ange fixe les règles de validité pour les élections épiscopales au sein du "synode permanent" (RP V, 314 = Zepos, *Jus* I, 430).— Voir aussi H. Hunger (supra, p. 55 et suiv.) et A. Schminck (infra, p. 565 et suiv.).

25 Avec toutefois plus de réserve: les "charismes" sont devenus des "privilèges" que les empereurs ne possèdent que métaphoriquement.

26 Ed. Pitra, *Analecta sacra et classica Spicilegio Solesmensi parata* VI, col. 632 (n° 157, Réponse 4 à Cabasilas); RP V, 429.

années plus tard, se l'approprie et fait sienne la conclusion de Balsamon sans citer sa source, comme cela lui arrive assez souvent.[28] En Occident aussi, on suit à la trace l'argument du *pontifex maximus*, d'Isidore de Séville[29] au *Decretum Gratiani*[30] et, au XIII^e siècle, dans ce résumé de la science liturgique qu'est le *Rationale divinorum officiorum* de Guillaume Durand.[31] Comme une image détachée de son contexte en Occident, associée au très recommandable Flavius Josèphe en Orient,[32] la formule *imperator etiam pontifex maximus dictus est* court le monde, et Kantorowicz s'amuse de ce qu'il faille attendre Guillaume Budé pour qu'on s'étonne de l'assimilation du *pontifex maximus* païen *ad nostros pontifices*, c'est-à-dire aux évêques ou aux papes.[33]

Il est bien vrai, en tout cas, que Balsamon et Chomatianos ont à peu près le même point de vue sur le caractère sacerdotal de la fonction impériale. Balsamon n'est donc pas le seul, à la même époque en Orient, à défendre une position originale, en tout cas rarement exprimée, sur un problème que l'on pouvait croire

[27] L'un des manuscrits conserve une variante intéressante: εὕρον δέ, au style direct, au lieu de l'impersonnel εὕρηται (communication de l'Institut de Francfort).

[28] Je reproduis ici l'opinion de Dieter Simon, déjà exprimée dans son article Balsamon zum Gewohnheitsrecht, dans: *ΣΧΟΛΙΑ, Studia ad criticam interpretationemque textuum graecorum et ad historiam Iuris graeco-romani pertinentia, viro doctissimo D. Holwerda oblata* (Groningen 1985) 130 et n. 60.

[29] *Etym.*, VII, 12, 13-14: *Pontifex princeps sacerdotum est, quasi via sequentium. Ipse et summus sacerdos, ipse et pontifex maximus nuncupatur. Ipse enim efficit sacerdotes et Levitas, ipse omnes ordines ecclesiasticos disponit, ipse quid unusquisque facere debeat ostendit. Antea autem pontifices et reges erant. Nam majorum haec erat consuetudo ut rex esset etiam sacerdos vel pontifex. Unde et Romani imperatores pontifices dicebantur.* Isidore ne fait ici qu'un commentaire philologique qui ne pouvait pas, au VII^e s., induire en erreur et conduire à un transfert des fonctions du *pontifex maximus* sur l'empereur chrétien.

[30] D. XXI, c. 1, § 8, où est repris tout le passage d'Isidore, sans commentaire ni réserve. Dans ce nouveau contexte, la formule devient équivoque.

[31] II, 11, avec la formule finale: *Unde et Romani imperatores pontifices dicebantur.*

[32] Cet écrivain juif est considéré dans toute la tradition chrétienne comme un témoin irrécusable; il est à l'abri de l'accusation de paganisme.

[33] Mysteries of State (n. 5), 387, n. 29. Ceci est vrai pour la période proprement médiévale, mais on notera que le pape Gélase (492-496) considérait que les empereurs païens s'étaient attribué le titre de *pontifex maximus* à l'instigation du diable, et que "dès la venue du seul véritable roi et pontife (le Christ), plus aucun empereur ne s'octroya le titre de pontife et plus aucun pontife ne revendiqua la dignité royale;" cf. A. Thiel, *Epistolae Romanorum Pontificum genuinae* I (Braunsberg 1868) 567-568.





non pas réglé, mais étouffé sous les *exempla* et circonscrit par de prudentes dispositions liturgiques. Dans la première moitié du V^e siècle, Sozomène[34] et Théodoret[35] racontaient déjà l'histoire exemplaire de Théodose I^er, à Milan, pliant devant l'excommunication de saint Ambroise et surtout renonçant à l'habitude orientale de suivre la messe dans le sanctuaire (ἐν τῷ ἱερατείῳ ἐκκλησιάζειν), avec les prêtres et séparé du peuple. A ce désordre (ἀταξία), il est mis fin par une admonestation de l'évêque occidental, qui apprend à un empereur parfaitement consentant à mieux faire "la distinction des lieux (τὴν τῶν τόπων διαφοράν)." Les formules pleuvent: "La pourpre fait des empereurs et non des prêtres (ἀλουργὶς γὰρ βασιλέας οὐχ ἱερέας ποιεῖ);" et l'empereur, à son retour en Orient, impose à l'évêque trop complaisant de Constantinople, Nectaire, l'observance de la règle de Milan en ajoutant qu'il avait eu bien du mal à apprendre la différence entre un empereur et un prêtre (μόλις βασιλέως καὶ ἱερέως ἐδιδάχθην διαφοράν) et plus de mal encore à trouver un maître de vérité comme Ambroise, seul digne de porter le nom d'évêque. Voilà l'*exemplum*. Son effet fut assez fort et durable pour que Constantin Porphyrogénète s'y réfère dans un chapitre du *De cerimoniis* intitulé "De quelques innovations intervenues dans le cérémonial observé à Sainte-Sophie": l'empereur était jadis admis dans le sanctuaire de l'offertoire jusqu'à la communion, mais cette coutume prit fin sous l'empereur orthodoxe Théodose, "en raison du fait qui est rapporté dans la vie du saint et très glorieux évêque de Milan Ambroise."[36]

Son commentaire au canon 12 du concile d'Ancyre[37] confirme que Balsamon soutient bien une thèse, celle du caractère sacerdotal ou quasi sacerdotal de la fonction impériale conféré par l'onction. Après une explication littérale, il donne cette "autre interprétation" (ἑτέρα ἑρμηνεία), qui est en fait une remarque complémentaire:[38] "C'est en se fondant sur ce canon que le patriarche Polyeucte, après avoir exclu l'empereur Jean Tzimiskès de la très sainte Grande Eglise de Dieu parce qu'il avait assassiné l'empereur Nicéphore Phocas, le reçut ensuite. Il dit, en effet, avec le saint synode, dans l'acte synodal qui fut pris alors et qui

[34] *Hist. eccl.*, VII, 25, *PG* 67, 1493-1496.

[35] *Hist. eccl.*, V, 17, *PG* 82, 1232-1237.

[36] *De cerimoniis*, II, 27 (Bonn I, 627, avec un bon commentaire de Reiske, II, 736-737). La *Vie d'Ambroise* à laquelle renvoie Constantin Porphyrogénète est une Vie grecque anonyme faite de morceaux juxtaposés de Theodoret: Bibliotheca Hagiographica Graeca, no. 68: *PG* 116, 861-881.

[37] RP III, 43. Le canon déclare que les chrétiens non encore baptisés qui ont sacrifié aux faux dieux peuvent être, après avoir reçu le baptême, promus à la prêtrise, car le baptême efface les péchés antérieurs.

[38] Ibid., 44-46.

est conservé dans le *chartophylakion*, que puisque l'onction du saint baptême efface les fautes précédemment commises, quels qu'en soient la nature et le nombre, l'onction de la royauté avait elle aussi complètement effacé le meurtre commis par Tzimiskès avant d'accéder à l'Empire."[39] Balsamon ne discute pas le jugement, mais la prétention de certains, qui veulent faire bénéficier aussi les évêques d'une rémission de leurs fautes en raison de l'onction épiscopale, et qui affirment: "De même que les empereurs sont appelés et sont réellement *oints du Seigneur*, de même les évêques le sont aussi et reçoivent le même nom." Ces gens, poursuit Balsamon, fondent leur raisonnement sur le fait que les prières prononcées pour le couronnement impérial et pour la consécration des évêques invoquent également la puissance du Saint Esprit; "à la place de l'huile d'onction dont étaient oints les empereurs et les hiérarques selon l'Ancienne Loi, ils disent que suffit aujourd'hui pour les évêques le joug de l'Evangile placé sur la nuque et le sceau du consacrant par l'invocation du Saint Esprit." Balsamon se range à leur avis, cite un passage de Grégoire de Nazianze et divers canons conciliaires, et conclut que la consécration des évêques aussi bien que l'onction des empereurs efface les péchés antérieurs, mais que, pour les prêtres et les clercs de rang inférieur, la consécration ne supprime que les fautes vénielles; il ajoute que la consécration et l'onction ne donnent pas seulement le charisme apostolique, mais le charisme prophétique: "C'est pourquoi Saül compte parmi les prophètes et Caïf a, malgré lui, prophétisé." Une fois encore, Dèmètrios Chomatianos résume l'argumentation de Balsamon, sans rien ajouter de neuf, à la fin d'une "Réponse" à Constantin Cabasilas.[40]

Cette analyse est surtout remarquable parce qu'elle présente une fois encore l'onction impériale, comme le modèle de l'onction épiscopale ou patriarcale, et non l'inverse. Sans doute, lorsque Balsamon écrit, l'onction impériale est-elle encore inhérente à la *basileia* et non pas administrée matériellement par le patriarche.[41] Balsamon ignore en tout cas la distinction, passablement fictive

[39] *Regestes*, no. 794; l'acte est de décembre 969 ou du début de 970.

[40] Ed. Pitra, *Analecta sacra* VI, 645-646 (n° 168, Réponse 14 à Cabasilas).

[41] Sur la date à laquelle l'onction commença d'être réellement pratiquée lors du couronnement, cf. F. E. Brightman, Byzantine imperial Coronations, *Journal of Theological Studies* 2 (1900-1901) 359-392 (surtout p. 383 s.), qui estime que l'onction est déjà matérielle sous Manuel Comnène; G. Ostrogorsky, Zur Kaisersalbung und Schilderhebung im spätbyzantinischen Krönungszeremoniell, *Historia* 4 (1955) 246-256, qui place la transformation du cérémonial en 1208, pour le couronnement de Théodore Lascaris qui aurait voulu imiter ses rivaux latins; D. M. Nicol, *Kaisersalbung*. The Unction of Emperors in Late Byzantine Coronation Ritual, *BMGS* 2 (1976) 37-52, qui distingue une onction avec l'huile, peut-être d'origine occidentale, dont l'apparition pourrait remonter avant 1204, et une





mais partout répétée dans la littérature polémique de l'Occident, entre l'onction épiscopale pratiquée avec du chrême sur la tête de l'évêque consacré, et l'onction à l'huile sur les épaules ou les bras,[42] la première valant sacrement, la seconde n'étant qu'un "sacramental", c'est-à-dire un acte symbolique administré par l'Eglise et n'impliquant pas une intervention directe de l'Esprit.[43] L'Orient ne semble pas plus informé de ce grand débat que l'Occident ne l'est des arguments des Orientaux. Il faut attendre le théologien Jean Filesac,[44] en 1615, pour entendre une critique en bonne et due forme de la décision du patriarche Polyeucte et du semi-acquiescement de Balsamon:[45] comment l'onction royale pourrait-

onction avec le *myron*, qui serait postérieure. Voir également L. Bréhier, *Les institutions de l'Empire byzantin*, (Paris 1949) 13-15; A. Michel, *Die Kaisermacht in der Ostkirche (843-1204)* (Darmstadt 1959) 10-13; M. Bloch, Les rois thaumaturges (n. 4), 473-477. Je n'entrerai pas ici dans ce débat, mais noterai seulement que l'on ne saurait tirer du texte de Balsamon, comme le font F. E. Brightman, M. Bloch et D. M. Nicol, un argument en faveur d'une onction matérielle vers 1180/1190; bien au contraire: l'onction impériale évoquée ici et ailleurs par Balsamon est celle de la royauté vétérotestamentaire, que les souverains chrétiens reçoivent avec le titre d'empereur.

[42] Voir par exemple la bulle d'Innocent III adressée en 1204 à l'archevêque bulgare de Tirnovo et recueillie ensuite dans les décrétales (E. Friedberg, *Corpus juris canonici* II, 132-133, Decretal. I, titre 15): *Refert autem inter pontificis et principis unctionem, quia caput pontificis chrismate consecratur, brachium vero principis oleo delinitur ut ostendatur quanta sit differentia inter auctoritatem pontificis et principis potestatem*; voir aussi Guillaume Durand, *Rationale divinorum officiorum* I, 8, qui n'hésite pas à affirmer que depuis la Nouvelle Loi (la venue du Christ), l'onction royale *a capite ad bracchium est translata, ut princeps a tempore Christi non ungatur in capite sed in bracchio sive in humero vel in armo*. Ces textes sont analysés, avec d'autres, par M. Bloch, Les rois thaumaturges (n. 4) 199-200.

[43] Sur la distinction, qui apparaît précisément au XII^e siècle entre les *sacramenta* et les *sacramentalia*, voir le *DTC* XIV/1, 469-472, *s. v.* Sacramentaux.

[44] Sur ce théologien de la Sorbonne, qui dut à ses opinions fluctuantes le surnom de "Monsieur Le voici, Le voilà", voir le *DTC* V/2, 2303-2308, *s. v.* Filesac.

[45] *De idolatria politica et legitimo principis cultu Commentarius Ioannis Filesaci Theologi Parisiensis* (Paris 1615) 73: *Mirum vero quod scripsit Balsamon in canonem 12 Concilii Ancyrani, regiam unctionem in consecratione non minoris esse efficaciae ad delenda peccata prius admissa, probatque exemplo Ioannis Zimiscae imperatoris Constantinopolitani, qui propter a se interfectum Phocam imperatorem a Patriarcha non fuerit admissus in ecclesiam ante coronationem, qua peracta postmodum admissus est, veluti accepta venia parricidii ab eo patrati. Haec nostri Theologi probare non possunt; nec enim lethalia peccata nisi sacra-*

elle laver un péché mortel, alors qu'elle n'est pas un sacrement, mais tout au plus un sacramental ?

A la même question, les deux moitiés du monde chrétien répondent indépendamment, chacune dans son style, chacune en puisant dans ses propres traditions en même temps que dans un fonds patristique commun. Tout au plus les *libelli de lite* permettent-ils de mieux mesurer l'enjeu et de donner à des réflexions éparses d'un Balsamon et d'un Chomatianos, la valeur d'une thèse dont les implications sont multiples.[46] A Byzance, cette thèse du caractère sacerdotal de la "royauté" est ouvertement exprimée dans la rhétorique de cour, mais avec suffisamment de *quasi* et de métaphores pour qu'on n'y prête pas trop attention; elle est étayée par certains détails du cérémonial et de la liturgie, mais jamais sans ambiguïté; dans les sources qui y font directement allusion, elle n'est soutenue que par des personnages naïfs ou suspects qui jouent un rôle négatif de "faire-valoir": un empereur orthodoxe comme Théodose Ier, un peu trop vite convaincu de son erreur, un fonctionnaire obtus comme celui qui s'étonne des déclarations de Maxime le Confesseur contre l'assimilation de l'empereur à Melchisédech, un souverain hérétique comme Léon III, qui n'a sans doute jamais dit, mais certainement pensé, qu'un empereur était aussi un prêtre. De ces équivoques et de ces refus habilement mis en scène, on a un peu trop vite conclu que Byzance était rebelle à l'idée d'une royauté sacerdotale.[47] Le témoignage de Balsamon montre plutôt que l'idée, aussi impossible à éliminer qu'à fonder en droit, continue de cheminer malgré une sorte de censure, et qu'elle trouve même à l'occasion des théoriciens dans l'Eglise.

Sans doute, je l'ai dit, la cérémonie du couronnement des empereurs byzantins ne s'accompagne-t-elle pas encore, au XIIe siècle, d'une onction matérielle pratiquée par le patriarche. Mais la notion de χρῖσμα τῆς βασιλείας n'en est que plus forte, inhérente à la fonction impériale elle-même, attachée à ce

*mentorum vi et energia purgari queunt, ipsa vero unctio regia sacramentale quiddam tantummodo censeri debet.*

46 Je pense en particulier à d'autres problèmes concernant le pouvoir impérial, où Balsamon exprime une opinion originale. Dans son commentaire du canon 16 de Carthage, il attribue à d'autres, mais approuve implicitement, l'aphorisme: ὁ βασιλεὺς οὔτε νόμοις οὔτε κανόσιν ὑπόκειται (RP III, 349); dans son commentaire du canon 12 de Chalcédoine, il prend également position sur le problème très controversé du droit de l'empereur de promouvoir en hiérarchie les sièges épiscopaux et de transférer les évêques d'un siège à l'autre (ibid. II, 246-249).

47 Voir notamment l'étude de L. Bréhier, Ἱερεὺς καὶ βασιλεύς, *Mémorial Louis Petit, Mélanges d'Histoire et d'Archéologie byzantines* [Archives de l'Orient chrétien 1] (Bucarest 1948) 41-45.





que Kantorowicz appelait pour l'Occident médiéval et moderne le "corps mystique et perpétuel du roi." Cette *personna ficta* se reconnaît ou se devine, me semble-t-il, dans l'expression banale ὁ κατὰ καιροὺς βασιλεύς, qui permet à Balsamon et aux Byzantins en général d'englober dans une entité unique l'ensemble des empereurs passés et à venir, rattachés à leurs modèles vétérotestamentaires, Melchisédech, Saül, David, Salomon, dont ils sont des résurrections passagères. "Oint du Seigneur", le souverain byzantin ne l'est donc pas matériellement, mais il l'est — si l'on peut dire — réellement, et c'est seulement lorsque le patriarche interviendra avec une huile préparée et sanctifiée par ses soins que l'onction impériale, paradoxalement, deviendra matérielle, mais métaphorique; elle ne sera plus un don direct de l'Esprit, mais une cérémonie symbolique organisée et contrôlée par l'Eglise; elle ne sera plus le modèle, mais une imitation de l'onction épiscopale. Jusqu'à ce glissement, l'empereur peut se dire "roi et prêtre," parce que sont réputés l'avoir été avant lui ses prédécesseurs de l'Ancien Testament dont les noms sont constamment invoqués dans la rhétorique impériale et dont quelques reliques insignes sont précieusement conservées au Palais.

Toutefois, ce caractère sacerdotal inhérent à la fonction impériale se déchiffre sur un registre qui n'est ni celui de l'exégèse chrétienne, ni celui de l'ecclésiologie, mais par référence à l'Ancienne Loi. Il se justifie donc mal dès lors qu'on lui oppose soit l'interprétation de Melchisédech comme "figure" du Sauveur et non comme modèle de l'empereur, soit le pouvoir de lier et délier conféré par le Christ aux seuls évêques. Balsamon va aussi loin qu'il est possible dans l'argumentation, et il choisit, avec l'accès au sanctuaire et la valeur sacramentelle de l'onction, deux points particulièrement sensibles, mais il est obligé lui aussi de nuancer d'un καθόλου son assimilation de l'empereur à un évêque. En sens inverse, mais de façon non moins significative, ceux qui voudraient réduire les empereurs et rois au rang de simples laïcs sont contraints, eux aussi, à quelques concessions. En Occident, le pape ne confère plus, en même temps qu'il le sacre, la cléricature à l'empereur, mais le compte parmi les "chanoines de Saint-Pierre" ou lui confère la dignité de sous-diacre.[48] L'Orient suit la même voie: au XIIe siècle déjà, l'empereur prend le titre symbolique d'*épistémonarque*, qui le fait déchoir par rapport au titre constantinien de quasi-évêque, mais qui le maintient pourtant parmi les officiers ecclésiastiques, sinon parmi les clercs; au XVe siècle, Syméon de Thessalonique place résolument l'empereur hors du sanctuaire réservé au clergé et au premier rang des laïcs, mais il lui reconnaît dans la cérémonie du sacre les attributs et le grade de δηπουτᾶτος, c'est-à-dire

48 M. Bloch, Les rois thaumaturges (n. 4), 201-203, qui rapproche les textes occidentaux des textes orientaux cités ci-dessous.

ceux de l'officier ecclésiastique le plus bas dans la hiérarchie, chargé du maintien de l'ordre et précédant les officiants et les clercs lors de la procession des saintes espèces.[49] Prêtre et roi "dans l'ordre de Melchisédech," l'empereur est moins qu'un bedeau "dans l'ordre d'Aaron."

[49] *De sacro templo*, 143 et 149 (où δεσποτάτου est évidemment à corriger) *PG* 155, 352 et 356. La même assimilation se trouvait déjà dans le Ps.-Kodinos, *Traité des Offices*, éd. Verpeaux, 264. Sur le δεποτᾶτος/δηπουτᾶτος, du latin *deputatus*, voir L. Clugnet, *Dictionnaire liturgique grec-français*, *s. v.*, et Darrouzès, *Offikia*, 215-216, 272-273.



# CONSTANTINOPLE AND THE "ΕΞΩ ΧΩΡΑΙ" IN THE TIME OF BALSAMON

Paul MAGDALINO (St. Andrews)

The question of authority in Byzantium cannot be discussed solely in terms of the hierarchy of Church and State. It must also be considered in terms of the authority, both theoretical and practical, which Constantinople, the New Rome, the βασιλεύουσα πόλις / βασιλὶς τῶν πόλεων, exercised over the rest of the empire. The ecumenical patriarch was, after all, the bishop of Constantinople, and the emperor was formally legitimised by acclamation and coronation in the city. The legitimacy which Constantinople conferred on imperial power is well illustrated by the speech which Pachymeres puts into the mouth of Michael Palaiologos on hearing of the recovery of the city in 1261. Michael recalled how the empire of Nicaea had, from its small beginnings, gradually reunited many of the territories lost in 1204. "But it was not possible to hold these securely, when the Queen City was missing. If ever we sent an embassy, who did not criticise us for being cityless (ἀπόλισι) and living, of necessity, far from the imperial throne? They said that while we identified our homeland (πατρίς) with the stars, we had no good case for seeking and reclaiming the remaining territories from those who held them."[1]

"Byzance, état monarchique par excellence."[2] One might also add, "état centralisé par excellence." We tend to see the Macedonian dynasty, and especially the reign of Basil II (976-1025), as the high point of Byzantine bureaucratic centralism. But there is also a case for claiming that imperial government was never more centralised than in the Komnenian period (1081-1180). The

[1] George Pachymeres, ed. A. Failler, tr. V. Laurent, *Relations historiques*, I, CFHB 24/1 (Paris 1984) 211; cf. H. Ahrweiler, *L'idéologie politique de l'empire byzantin* (Paris 1975) passim, esp. 111-117.

[2] N. Oikonomidès, *Les listes de préséance byzantines des IXe et Xe siècles* (Paris 1972) 21.

Komnenian empire was a smaller territorial unit than that of the Macedonians had been. More importantly, its military aristocracy identified much more closely with the imperial capital and the imperial family. It is true that the Komnenian regime was in some important respects more feudal than its predecessors. However, its great military magnates did not exercise their lordship on a regional basis, with the partial exception of Adrianople. Between 1100 and 1180 there were practically no rebellions by provincial military commanders. Along with the military centralisation of the state in the hands of the imperial family went a perceptible centralisation of the Church in the hands of the patriarchal clergy; thus the Treaty of Devol (1108) between Alexios I and Bohemond stipulated that the patriarch of Antioch had to be not only a Greek nominated by the emperor, but also ἐκ τῶν θρεμμάτων of the Great Church of Constantinople.[3]

Yet if the twelfth century up to 1180 was one of the peaks of Byzantine centralised government, the period from 1180 to 1204 was undoubtedly one of the troughs. As is well known, by the time the forces of the Fourth Crusade diverted to Constantinople, the empire was already well on the way to becoming a mass of small territorial lordships, some Greek, others ethnic. "Forces centripètes" gave way to "forces centrifuges."[4] There is obviously a temptation to be content with the explanation set in concrete by Ostrogorsky, namely, that the empire was paying the price for the policy of feudalisation pursued by the Komnenoi, particularly Alexios and Manuel.[5] However, the leaders of provincial revolts after 1180 were not major beneficiaries of the Komnenian system, with only two exceptions — Isaac Komnenos in Cyprus, and Alexios Branas in Thrace — and of these Branas, at least, was a candidate for imperial power, not for provincial lordship. The magnate families who formed provincial

[3] Anna Comnena, *Alexiade*, 13. 12, 20: ed. Leib, III (Paris 1945) 135.

[4] Ahrweiler, L'idéologie politique, 89 ff.; J. Hoffmann, *Rudimente von Territorialstaaten im byzantinischen Reich 1071-1210* (Munich 1974); N. Oikonomidès, La décomposition de l'empire byzantin à la veille de 1204 et les origines de l'empire de Nicée: à propos de la Partitio Romaniae, *XV^e Congrès International d'Études Byzantines*, Rapports et Co-rapports, I; Histoire, 1: Forces centrifuges et centripètes dans le monde byzantin entre 1071 et 1261 (Athens 1976); R. Radić, Oblasni gospodari u Vizantiji u krajem XII i u prvim decennijama XIII veka, *Zbor. Rad.* 24/25 (1986) 151-289.

[5] G. Ostrogorsky, *History of the Byzantine State*, tr. J. Hussey (Oxford 1968) 374-375, 391-394, 401 ff.





lordships before 1204 are completely unrecorded before 1185. It is more realistic to see the provincial lordships as reactions against the abuses of central government — heavy and uneven taxation — led by those local elements which reflected the ever-permanent limits of central government — the local aristocracy of archontes and dynastai on whom the central government had to rely for support in the localities.[6] The mechanics of the process have been well studied as far as the sources allow. But the mentality of the process leaves room for further investigation. How did the Byzantines understand the disintegration of their state? More importantly, how did they understand its centralisation? Did their ideas of central authority correspond to those which we bring to bear on the study of their government? What did they mean by calling Constantinople the βασιλεύουσα πόλις? The twelfth-century canonists, especially Balsamon, are key witnesses whose testimony deserves to be invoked.

In the first place, the commentaries are among our most important sources for the theoretical basis of the sovereignty of Constantinople. The idea of Constantinople as the New Rome rested heavily on the authority of two Church Councils: the first council of Constantinople (381), whose third canon had stated that "the bishop of Constantinople is to have seniority of rank, because it [Constantinople] is New Rome;" and the council of Chalcedon (451), whose twenty-eighth canon had ratified and amplified this provision, stating that "the city which had been honoured with the empire and the senate, and has enjoyed equal seniority with the old ruling city, Rome, should be magnified like the latter in ecclesiastical matters as well, since it is second after the latter (δευτέραν μετ' ἐκείνην ὑπάρχουσαν)."[7] The twelfth-century canonists reflect the constant and controversial use to which these canons were being put, both in "external" disputes with the Papacy, and in "internal" debates concerning the authority of the Patriarch of Constantinople within his own area of jurisdiction.

Aristenos clearly represents the patriotic Byzantine response to the papal claims as this had developed early in the century.[8] Aristenos introduces two

[6] M. Angold, Archons and Dynasts: Local Aristocracies and the Cities of the Later Byzantine Empire, *The Byzantine Aristocracy: IX to XIII Centuries*, ed. M. Angold, British Archaeological Reports, International Series 221 (Oxford 1984) 236-253.

[7] Cf. G. Dagron, *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451* (Paris 1974) 54, 277-283.

[8] See in general J. Spiteris, La critica bizantina del Primato Romano nel secolo XII, *Orientalia Christiana Analecta* 208 (Rome 1979) Chapter 2.

tendentious glosses. A propos of I Constantinople, canon 3, he comments that Constantinople comes after (μετά) Rome not in a hierarchical but in a temporal sense, being a later foundation — in other words, no difference in seniority is implied (RP II, 176). With regard to Chalcedon 28, he says that the bishop of New Rome is equal to the bishop of Old Rome because of the transfer of power (μετάθεσις σκήπτρων) (RP II, 286). The canon, of course, refers not to a transfer but to a sharing of power. Aristenos may be making the translatio retroactive from the end of the western empire in 476; more likely, however he is thinking in terms of the idea that Constantine founded Constantinople as a substitute for the old imperial capital.[9]

Zonaras interprets the canons much more cautiously, and in a sense which is much less favourable to the status of Constantinople. He rejects Aristenos' temporal interpretation of μετά, citing Justinian's Novel 131 to prove his point (RP II, 173-174), and concludes that Constantinople cannot rank equal to Rome — unless, that is, one were to say that the holy fathers of Chalcedon foresaw, through the Holy Spirit, that the church of Rome would one day lapse into heterodoxy and be cut off from the fellowship of Orthodox believers (RP II, 282). It is clear from this that Zonaras in no way subscribes to the topos of Byzantine anti-papal propaganda that Constantinople is superior to Rome because it has the empire and the senate. Although in his History he refers to a transfer of empire by Constantine,[10] he makes nothing of this in his canonical commentaries. Here he not only says nothing about a μετάθεσις σκήπτρων, but in a remarkable aside, he observes that the βασιλεία of Constantinople has now been transformed into tyranny (τυραννίς) and the senate (σύγκλητος) has folded up (συγκέκλεισται). In fact, he is all but saying that the ecclesiastical primacy of Constantinople no longer depends on the presence of the empire and senate, but on the Orthodoxy of its beliefs. This negative view of the empire is characteristic of Zonaras — one finds it elsewhere in his commentaries and, of course, in his History.[11] It is perhaps an individual and eccentric view. But its author enjoyed a high reputation; even for Balsamon, who disagreed with him profoundly over the relationship of Church and State, he was ὁ ὑπερφυὴς / ὑπερφυέστατος Ζωναρᾶς (RP II, 49; IV, 76). Moreover, the last part of Zonaras' commentary on Chalcedon 28 probably does echo a substantial body of

[9] Cf. Alexiade, 1. 13, 4: ed. Leib I, 48.

[10] Zonaras III, ed. Th. Büttner-Wobst (Bonn 1897) 19.

[11] Ibid., 14-15, 732-733, 766-767; cf. P. Magdalino, Aspects of Twelfth-Century Byzantine Kaiserkritik, *Speculum* 58 (1983) 329-331.





opinion in the twelfth-century church. Commenting on the clauses concerning the ordination of metropolitans subject to the see of Constantinople — i.e. those in the dioceses of Pontos, Asia and Thrace — Zonaras interprets these as a conscious attempt on the part of the council to limit the patriarch's power of appointment, and to safeguard the rights of local metropolitans and the synod of Constantinople. This interpretation is reminiscent of the treatises written in the eleventh century by metropolitans opposed to patriarchal interference.[12] It is possible, therefore, that Zonaras was taking sides in a new phase of the struggle between the patriarchal clergy and the provincial members of the Synod.

At any rate, Balsamon goes to the other extreme. He accepts Zonaras' point that μετά means 'after' in a hierarchical sense, and therefore confirms the primacy of Old Rome. Otherwise, however, he goes way beyond Aristenos in twisting the canons to Constantinople's advantage. Aristenos and Zonaras had both accepted that canon 28 of Chalcedon, in defining Constantinople's area of jurisdiction as the dioceses of Pontos, Asia and Thrace, implicitly reserved Greece and Illyricum to Rome. Balsamon, however, asserts that, "under the name of Thrace are included all the metropolitan sees as far as Dyrrachion," and he refuses to allow that the Pope ever ordained bishops in Illyricum (RP II, 284-285). Balsamon's commentaries on the canons themselves have also to be read in conjunction with three other pieces where he develops the same theme: his commentary on Nomokanon 8.1, where he gives a Greek version of the Constitutum Constantini (RP I, 144-149) and his treatises on the office of chartophylax and on patriarchal privileges (RP IV, 539-540, 553). All four passages basically add up to a single argument: the conciliar canons entitle the see of Constantinople to all the privileges which Constantine had supposedly bestowed on the Papacy. In Balsamon's own words, "As a Constantinopolitan par excellence (Κωνσταντινουπολίτης ἀκραιφνέστατος), and having become, by the grace of God, a most vital part of the most holy throne of Constantinople, I desire and I pray that the bishop of Constantinople may have without scandal all the privileges which have been bestowed on him by the divine canons" (RP II, 285-286).

Κωνσταντινουπολίτης ἀκραιφνέστατος. This remark is the key to understanding the outlook of all the canonists, for despite their differences, they all

[12] Ed. J. Darrouzès, *Documents inédits d'ecclésiologie byzantine* (Paris 1966) nos. 1-4; cf. P. Karlin-Hayter, Constantinople: Partition of an Eparchy or Imperial Foundation?, *JÖB* 30 (1981) 1-24.

looked at the empire from the one point perpective of Constantinople. Aristenos, who served briefly as praitor of Hellas and the Peloponnese, was probably the most travelled of the three.[13] Zonaras tells us in his history that he is writing it as a monk on an island "in this place at the ends of the earth" (παρὰ τῇ ἐσχατιᾷ ταύτῃ), "far from the city" (πόρρω τοῦ ἄστεως), where he suffers from a severe shortage of books.[14] In some manuscripts the title refers to him as a monk of Hagia Glykeria, a monastery on one of the Princes Islands. It has been objected that this island, which belonged effectively to the outer suburbs of Constantinople, could hardly be described as an ἐσχατιά.[15] But it may well be that the Princes Islands were indeed the ends of the earth as far as Zonaras was concerned. As for Balsamon, neither as deacon of the Great Church nor as titular patriarch of Antioch was he required to leave the capital. He mentions one journey outside Constantinople, when he put up for the night at a village called Kalotychada in the Thracian Chersonese, and had occasion to observe a local custom of which he disapproved (RP II, 355-356). Apart from this, all the specific contemporary examples which he cites are drawn either from Constantinople itself, or from provincial cases which came before the synod, and his more general information on provincial society is of a kind which could easily have been provided by visitors to the capital.

To his credit, however, Balsamon does make a point of drawing attention to what went on outside Constantinople. His comments offer a unique insight, both into the way that he and his milieu perceived provincial realities, and into the great contrasts that existed between the provinces and the metropolis.

We may begin by considering the example quoted above. Balsamon, Κωνσταντινουπολίτης ἀκραιφνέστατος and deacon of the Great Church, stays the night at a country village. It is Easter. Suddenly he sees "peasant creatures, female and male" (χωριτικὰ γύναια καὶ ἀνδράρια) bearing Easter bread, smoked meats and various other foods. Surprised, he asks what is going on. He is told that the people are taking gifts for the priest who is administering the Eucharist — "otherwise it is not possible to approach the priest and partake of the sacrament." Balsamon tells them off then and there (καὶ τότε ἐμεμψάμην)

13 See J. Darrouzès, *Georges et Dèmètrios Tornikès, Lettres et discours* (Paris 1970) 53-57; W. Hörandner, *Theodoros Prodromos, historische Gedichte* (Vienna 1974) 466-467.

14 I 3-4, II 297-298.

15 K. Ziegler, in Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, 2nd series, vol. 10A, 722.





for this practice that he has not encountered before. Much later, on reading canon 23 of the Council in Trullo, he is pleased to discover that he was right.

In the same context, we may quote his commentary on canon 63 of the Council in Trullo which ordered the burning of "martyrologia falsely concocted by the enemies of the truth." Balsamon gives a contemporary example of the correct procedure. "The most holy late patriarch Nikolaos Mouzalon, finding that the Life of St. Paraskeve, who is honoured in the village of Kallikrateia, had been written by some peasant in an amateurish way unworthy of the saint's angelic life-style (παρά τινος χωρίτου ἰδιωτικῶς καὶ ἀναξίως τῇ ἀγγελικῇ διαγωγῇ τῆς ἁγίας) ordered it to be consigned to the flames and instructed the deacon Basilikos to write up her life pleasing to God" (RP II, 453). The canon seems to have envisaged works that were false in content. The Life that the patriarch had burned was evidently considered false not because it told lies, but because it was not written in the style to which the clergy of the Great Church were accustomed.

In these two examples, we already begin to get an impression of life in Constantinople as a norm to which the rest of the empire fails to conform. This impression is reinforced by several passages where Balsamon more explicitly contrasts the situation in Constantinople with the situation in what he calls the ἔξω χῶραι.

In his scholion to Nomokanon 10.8, he writes, "we allow whole towns and villages of Bogomils to go astray and to die in their heresy; but if we find just one such heretic who happens to be staying in the capital, we punish him severely" (RP I, 246).

Commenting on canon 41 of the Council in Trullo, which insisted that would-be recluses (ἔγκλειστοι) had to undergo a trial period of four years, Balsamon notes that "in the ἔξω χῶραι, it's no sooner said than done (ἁμ' ἔπος ἁμ' ἔργον), and whoever wants to goes into seclusion without the bishop's permission and the customary ritual" (RP II, 404).

With regard to canon 62 of the same council forbidding the celebration of Kalandai and Brumalia, Balsamon comments: "Another such outlandish festival of this kind (τοιαύτη πανήγυρις ἀλλόκοτος) is the so-called Rousalia, which takes place after Easter as a result of bad custom in the ἔξω χῶραι (ἀπὸ κακῆς συνηθείας ἐν ταῖς ἔξω χώραις)" (RP II, 450). In the same context, we may mention his scholion to canon 79, which forbade the celebration of the epilochia of the Virgin with semolina cakes on the day after Christmas. Balsamon

comments, "On account of this, nothing of the kind is now attempted by anyone in this reigning city" (RP II 488), which clearly implies that something of the sort may well go on in other parts of the empire.

Canon 17 of the Second Council of Nicaea reaffirms the Justinianic legislation against the foundation of private oratories (εὐκτήριοι οἶκοι) by people without sufficient funds to maintain them. Commenting on current practice, Balsamon notes the difference between Constantinople, where would-be founders obtained permission from the chartophylax only on production of a written guarantee, and the ἔξω χῶραι on the other hand, where "nothing like this is specified, but any one who wishes is allowed to build oratories without hindrance" (RP II, 627).

There is a common pattern to these four passages. In each of them, Balsamon takes a general rule and distinguishes between Constantinople, where the rule is observed, and the ἔξω χῶραι, where anything goes. Now there are two further passages where, at first sight, the ἔξω χῶραι do not conform to this pattern. Canon 15 of the Second Council of Nicaea forbids clerics to serve in more than one church, though it adds the qualification that "this is to apply in this God-guarded City; in the ἔξω χωρία, because of the shortage of men, the practice may be allowed" (RP II, 620). Balsamon comments, "Today it happens in reverse: in the ἔξω χῶραι, on account of the imperial exemption for clerics there are more priests than churches, and no-one is appointed to two churches.[16] In the reigning city, on the other hand, the majority are appointed not only to two but even to three churches." Here, unusually, it is the canon itself that introduces the distinction between Constantinople and the provinces, and one might plausibly suggest that this text was the source of Balsamon's use of the expression ἔξω χῶραι — if so, however, the change of word (χωρία > χῶραι) is surely significant. Also unusual, in terms of the pattern we have identified, is the fact that Balsamon has to point out that the distinction now works in favour of the provinces. But it is possible that he makes the point in order to praise imperial policy — this would not be the only instance. He is also, undoubtedly, pointing to the anomaly of the fact that the reigning city now suffers a shortage of clerics, and suggesting that something ought to be done about it. One is reminded of Eustathios of Thessalonica's petition to Manuel I

[16] The reference is to the extensive privileges granted by Manuel I: see E. Papagianne, *Τὰ οἰκονομικὰ τοῦ ἐγγάμου κλήρου στὸ Βυζάντιο* (Athens 1986) 93, 271 ff., esp. 275-276.





on behalf of the city when it was suffering from a water shortage. It is intolerable, says Eustathios, that provincial cities should enjoy the emperor's benefaction while his capital is lacking in such a basic necessity.[17]

The other instance where Balsamon uses the expression ἔξω χῶραι in a different way is his commentary on canon 60 of the Council of Carthage, forbidding Christians to take part in pagan revelries, or to celebrate their own festivals with improper pagan practices (RP III, 465-466).

Balsamon observes, "Just as today, fairs (πανηγύρεις) and dances and even games take place on saints' days, not only in the cities but also in the ἔξω χῶραι, so, it seems, they were celebrated of old." Here ἔξω χῶραι refers not to the provinces as opposed to Constantinople, but to the countryside as opposed to the town; moreover, Balsamon is pointing not to a contrast but to a similarity. Again, however, Balsamon's departure from his more usual pattern is explained by the text of the canon itself, which specifies that its prohibition applies both to the towns and to the countryside: τὰ τοιαῦτα κωλυθῆναι καὶ ἐκ τῶν πόλεων καὶ ἐκ τῶν κτήσεων. The interesting point here is not that Balsamon keeps πόλεις in the plural, but that he changes κτήσεις into ἔξω χῶραι, as if to imply that for practical purposes the countryside and the provinces are identical, and there is only one polis worthy of the name. Indeed, provinciality and rusticity are similarly confused in the previous example we looked at, where the ἔξω χωρία of the canon become ἔξω χῶραι for Balsamon.

Last but not least in this dossier, we must mention the fourth of the canonical responsa to the patriarch Mark of Alexandria. In answer to Mark's question, "Do the 60 books of the Basilics apply in Egypt?", the canonist replied as follows:

> Those who profess an Orthodox way of life, whether they are from the East, from Alexandria, or from elsewhere, are called Romaioi, and are obliged to live according to the laws. However, they are not constrained by the law which says "A Roman man must not be ignorant of the law" (B. 2.4.21). For only the inhabitants of Rome, that is the Queen of cities, which is protected by legal fortifications and is rich in men learned in the law (νομομαθεῖς), are bound by its fetters. They, when they protest ignorance of the law, are not excused, whether they be artisans or vagabonds; even if they are illiterate, they can learn the substance of the laws from their fellow citizens. But those who live

[17] Ed. W. Regel, *Fontes rerum byzantinarum* (St. Petersburg 1892-1917; repr. Leipzig 1982) 127.

outside Rome, peasants, that is, and others, and above all the Alexandrians, can be forgiven if they do not know the civil law.

The responsa to Mark, whatever their authorship,[18] are undoubtedly representative of the time and the milieu to which Balsamon belonged. For comparison, one can turn to Balsamon's treatise on the patriarchal privileges, where he also states the maxim that a Roman must not be ignorant of the law, and adds, misquoting Homer (Iliad II.468), that "in this reigning city," men with legal expertise are as thick on the ground as leaves and flowers in springtime (RP IV, 554).

In other words, it was literally one law for Constantinople and another for the rest of the empire. This point is further illustrated by Balsamon's remarks on canon 30 of the Council of Carthage, which provided that a clerical litigant could apply for his case to be relocated if he had reason to fear that its procedure would be hindered by mob violence in his own locality. Balsamon comments, "I think that this has no relevance to the patriarchal courts, because no one can allege fear where the power of patriarchal prestige overrides all use of force (ἔνθα ἡ ἐξουσία τῆς πατριαρχικῆς μεγαλειότητος ὑπερβαίνει πᾶσαν δυναστείαν); but the canon may be taken to apply to ordinary episcopal courts, where, too, the transfer of the judge and the litigants from place to place is easy" (RP III, 382). Balsamon would seem to be thinking of the vulnerability of provincial bishops to the 'lordly authority' (αὐθεντίαν ἀρχοντικήν) and 'fiscal violence' (πρακτορικὴν βίαν) of local 'strong men', which, as he notes, drove many a prelate to resign (RP II, 697-698, 711-712; III, 27, 275, 427).

The canonical commentaries of the twelfth century thus add considerable weight and precision to the better-known literary sources for the alienation of Constantinople from the provinces at the time of the Fourth Crusade. Before going on to discuss the significance of the evidence as a whole, it is worth reminding ourselves of what the literary sources have to say about the way Constantinople was perceived from the provincial point of view.

First of all, we may quote the famous letter of Michael Choniates, metropolitan of Athens, written c. 1188-1189 to the protasekretis Demetrios Drimys after the latter's second appointment as praitor of Hellas.[19]

[18] For the attribution of at least one version of the text not to Balsamon but to his contemporary John Kastamonites, Metropolitan of Chalcedon, see Κατσαρός, *Κασταμονίτης*, 307-336.

[19] Ed. Sp. P. Lampros, *Μιχαὴλ Ἀκομινάτου τοῦ Χωνιάτου τὰ σωζόμενα*





Michael expresses his deep disappointment that Drimys has not bothered to visit the area to administer justice, but has just stayed at home. How different were the ancient Greeks — energetic, active men who sailed the seas, went on long journeys and braved great dangers in order to enhance the quality of human life.

> But you, O tender citizens of Constantinople, you don't even want to emerge from your gates and walls, or to visit your neighbouring and nearby towns, that they may have the benefit of your legal expertise. You send only wave upon wave of tax collectors... to crop the remains of the towns. You people stay at home, feeling complacent, that you are rich in legal knowledge, that you have practised as judges, that you have loved justice and are willing to die on its behalf. Meanwhile the ravaging and pestilential praktores lay waste the towns. What are you lacking in? Are not the grain-bearing plains of Macedonia and Thrace and Thessaly farmed for your benefit? Is it not for you that the grapes of Euboea and Pteleos and Chios and Rhodes are trodden into wine? Do not Theban and Corinthian fingers weave your garments? Do not whole rivers of money empty into the sea of the Queen City? Why should you bother to travel abroad (εἰς ἀλλοδαπήν) and change your customary haunts for strange places, when you don't have to go out in the sun and the rain, and you can enjoy the good things of every place, without any trouble, just by sitting at home...?

After the sack of Constantinople in 1204, refugees from the captured city had ample occasion to discover how much provincials resented them. Michael's brother Niketas records how he and a small group of companions fled to Selymbria, where they found the natives anything but friendly. "The common herd of rustics mocked those of us who were from Byzantion, and unthinkingly called the poverty and nakedness which we had to endure an equalising of status (ἰσοπολιτεία)."[20]

Less well known than these passages, but equally eloquent, is the riposte which Germanos, patriarch of Nicaea from 1223 to 1240, made to certain detractors who had sneered at his provincial background:

> What do they say? That our Patriarch is not one of the well born,

(Athens 1879-1880; repr. Groningen 1968) 81-84; Ahrweiler, L'idéologie politique, 92.

[20] Niketas Choniates, *Historia*, ed. Van Dieten (Berlin / New York 1975) 593; Ahrweiler, L' idéologie politique, 96-97.

nor can those who bore and nurtured him boast of being natives and sucklings of the reigning city? What are you talking about? Are we worthless for this reason, and are they honourable and well born who terminated their mothers' pains in that city? What do you make of the filthy spawn of courtesans and the fruits of adultery, the offspring of slave-girls bought for money, originating perhaps from the Ros or from the descendants of Hagar and the rest of the breeding ground of the nations...? Are these noble and respectable who resemble mules in their racial mixture, and will the soil of Constantinople ennoble them?[21]

I have drawn attention to this passage elsewhere, in a study of Byzantine snobbery.[22] Indeed, it might seem in general that all the evidence I have been reviewing has a lot to do with snobbery, with the social superiority of Constantinople, and correspondingly little to do with power and authority. Yet I would submit that the sources we have considered, especially Balsamon, give us a very clear insight into the role of Constantinople as Νέα Ρώμη and βασιλεύουσα πόλις / βασιλὶς τῶν πόλεων. They confirm, I suggest, that these terms still meant to twelfth-century Byzantines what they had meant at the time of Constantinople's foundation; that in the empire of New Rome, as in that of Old Rome, the state, and the law of the state, were essentially identified not with a territory, nor with a people or group of peoples, nor with a ruler or ruling dynasty, but with a city. In other words, the empire was in a very literal sense a city state. Although it could expand to the size of a territorial superpower, it could equally contract to the walls of Constantinople without loss of identity. The ἔξω χῶραι were relevant to its existence only in economic and military terms, except perhaps insofar as they were thought to constitute an association of towns and cities within which Constantinople was the βασιλίς.[23]

In presenting this hypothesis, I am not ignoring the prevailing wisdom in Byzantine studies, which stresses the discontinuity between the 'empire des cités' of Late Antiquity and the medieval empire of Constantinople. I do not for one moment wish to deny that the nature of the Roman Empire was thoroughly transformed between the third and the sixth century, and that what still remained of the ancient *polis* was finished off by the catastrophes of the sixth to eighth

21 Ed. S. Lagopates, *Γερμανὸς ὁ Β΄ Πατριάρχης* (Tripolis 1913) 282-283.
22 P. Magdalino, Byzantine Snobbery, *The Byzantine Aristocracy*, ed. Angold, 65.
23 Cf. the conclusions of Dagron, Naissance d'une capitale, 544.





centuries, from which Byzantium emerged as a thoroughly militarised and ruralised autocracy. I merely want to point out that despite these colossal transformations, certain things did not change, but remained inherent in material conditions, in political ideology, in certain enduring institutions, and in the literary culture which the Byzantines inherited from the ancient world and cultivated with increasing sophistication from the ninth century onwards. I also want to suggest that the urban revival of the ninth to twelfth centuries, of which the cultural revival was a symptom, owed more to, and reproduced more of, the ancient pattern than is commonly recognised. What I am saying, in effect, is that in our concern to differentiate medieval Byzantium from the civic world of Late Antiquity, we may be neglecting to differentiate it from the modern states which we regard as models of centralised government, and may therefore tend subconsciously to project on to the Byzantine situation. In some respects, the ancient situation may offer a better model for comparison. Let us briefly consider the four headings which I have just mentioned: material conditions, political ideology, institutions, and literary culture.

*Material conditions.*

The technology of transport and communications remained basically unchanged. This meant that towns and their regions were often cut off from each other, especially in winter, and consequently had to be self-contained. Constantinople was probably the only city in the empire in the twelfth century which was not normally able to feed itself from its own hinterland — and therefore had to control a larger area in order to survive. But this control was always problematic, and always involved maintaining a delicate balance between supervision from the centre and delegation to local officials. As I said earlier, the Komnenoi maintained this balance as well as, if not actually better than, any of their predecessors. But they maintained it partly by keeping provincial governorships within the extended imperial family, and partly by moving governors around at very frequent intervals, thus preventing them from putting down local roots.[24] Continuity and stability in local government were provided by the archontes of the local towns, whose loyalty, as Kekaumenos shows, could never be taken for granted.[25] Moreover, the archontes of one particular town, Adria-

24 See, for example, V. Laurent, Andronic Synadénos ou la carrière d'un haut fonctionnaire byzantin au XII$^{e}$ siècle, *REB* 20 (1962) 210-214; Darrouzès, Georges et Dèmètrios Tornikès, 57-62 (Alexios Kontostephanos).
25 Ed. G. G. Litavrin (Moscow 1972) 198-202, 252 ff.; cf. P. Magdalino,

nople, played a vital role in central government. From the early eleventh century, if not earlier, a number of leading military families had been concentrated here. The Komnenoi relied heavily on the services of these families, and intermarried with them. Thus the families of Bryennios, Kourtikios, Vatatzes, Branas, and Lampardas all became part of the imperial kinship group without losing their local roots. The Komnenian regime rested largely on an alliance between the cities of Constantinople and Adrianople, and the breakdown of this alliance in 1187, in the revolt of Alexios Branas, was a decisive moment in the disintegration of the Komnenian empire.[26]

It is not clear whether the Komnenian emperors granted collective privileges to provincial towns (as opposed to provincial bishoprics). But such privileges were probably well established by the end of the century.[27] It is also worth recalling that one highly privileged city, Venice, was technically still subject to the emperor of Constantinople.[28] Although a special case, it shows the potential that existed for any city which was beyond the reach of imperial land forces. Cherson in the Crimea, another city accessible only by sea, had periodically enjoyed semi-autonomy,[29] and recent work on Monembasia has shown that this may have been a comparable case.[30]

---

Honour among Romaioi: the framework of social values in the world of Digenes Akrites and Kekaumenos, *BMGS* 13 (1989) 213-215.

26 Angold, Archons and Dynasts, 242-243; for the prosopography of the marriage ties, see the genealogical table, and appropriate entries, in K. Barzos, *Ἡ γενεαλογία τῶν Κομνηνῶν* I-II (Thessaloniki 1984). On the revolt of Branas, see Niketas Choniates, 376 ff., esp. 378; C. M. Brand, *Byzantium Confronts the West 1180-1204* (Cambridge, Mass. 1968) 80 ff. The revolt not only revived the confrontation between Constantinople and the provincial military, but also fatally disrupted the imperial effort to crush the rebellion of Peter and Asan.

27 Cf. Magdalino, Honour among Romaioi, 214 n. 42, but for a more cautious assessment, see Angold, op. cit., 224.

28 See in general, D. M. Nicol, *Byzantium and Venice* (Cambridge 1988).

29 Theophanes, *Chronographia*, ed. C. de Boor (Leipzig 1883; repr. Hildesheim 1980) I, 378-379; Constantine Porphyrogenitus, *De Administrando Imperio*, ed. Gy. Moravcsik (Washington D.C. 1967) 184; John Skylitzes, ed.. Thurn (Berlin / New York 1973) 277.

30 Haris Kalligas, *Byzantine Monemvasia. The Sources* (Monemvasia 1990) passim, esp. 66 ff.; the main source is Isidore of Kiev, ed. Sp. P. Lampros, *NE* 12 (1915) 288-289.





*Political ideology.*

The basic vocabulary of political ideology remained unchanged from Roman times. The constant references to the capital as Νέα Ῥώμη, βασιλὶς τῶν πόλεων, βασιλεύουσα πόλις, κοινὴ πατρίς encouraged the notion that the state was an extension of the city. Moreover, imperial encomium constantly stressed the association between emperor and capital. Sometimes Constantinople is referred to as the emperor's δούλη, but it is also characterised as his nurse (θρέπτειρα) and even as his mother.[31] By the twelfth century, great emphasis is placed on the emperor's birth in the Porphyra, which one text calls the patris of Manuel I.[32] The emperor is portrayed as winning victories for the benefit of Constantinople, to make other cities subject to her rule.[33] The victories themselves are sometimes ascribed to the agency of the Theotokos, the divine protectress of Constantinople.[34] This reminds us that cities still had their local 'deities' in the form of patron saints, whose cults were expressions of local patriotism, and, in a large provincial city like Thessalonica, could foster a sense of independence from Constantinople. The people of Thessalonica never forgot that it was St. Demetrios, not the emperor, who had saved them from the Avars and Slavs.[35]

To return to Constantinople, however, the point to note is that *laudes Constantinopolitanae* were hardly less important than *laudes regiae* in the rhetoric of Byzantine political ideology — they have even been studied as a literary genre in their own right.[36] In mentioning this genre, we should also not neglect to mention the genre which formed the other side of the coin, that of patriographic literature. As Professor Dagron has shown, patriographic authors were obsessed with the pre-Roman and pre-Constantinian roots of Constantinople in ancient Byzantion. Here, even more than in official literature, the polis was the focus of attention, and "le grand absent, c'est l'empire."[37]

---

31 Prodromos, ed Hörandner, no. 5, lines 39, 41; no. 9b, lines 2, 20; no. 17, line 129.

32 P. Gautier, *Michel Italikos, Lettres et discours* (Paris 1972) 278.

33 Prodromos, ed. Hörandner, no. 5, ll. 1-10; no. 10b, l. 5; no. 19, ll. 196-197.

34 Ibid., no. 4, ll. 157-158; no. 8, ll. 145-172; Manganeios Prodromos, ed. E. Miller, *Recueil des Historiens des Croisades*. Historiens grecs II (Paris 1881) 743.

35 See R. Macrides, Subversion and Loyalty in the Cult of St. Demetrios, *BySl* 51 (1990) 189-197.

36 E. Fenster, *Laudes Constantinopolitanae* (Munich 1968).

37 G. Dagron, *Constantinople imaginaire. Etudes sur le recueil des Patria* (Paris

*Institutions.*

The formal civic structure of ancient Rome was preserved in the senate, the demes and the guilds of Constantinople. Although usually reduced to a ceremonial role, these bodies could become prominent and even powerful under a weak emperor or in times of civil war.[38] Byzantines were attached to them because they represented tradition. Zonaras was particularly attached to the senate, which he evidently regarded as essential to the legitimate identity of the state. Despite all the changes that the senate had undergone in its long history, it remained true to its origins in one fundamental respect which made Byzantium unique among medieval monarchies: it was both an imperial aristocracy and an urban patriciate.

Another survival from Old Rome, which underlined the special status of the capital as an overgrown city-state was the legal definition of the city's territory as extending to a hundred-mile radius. According to the Peira, this definition had, until the reign of Basil II, allowed the peasants of the area in question to evade the restrictions on sale of land (Peira 51.7; cf. B. 6.4.2.4).

Even more important, perhaps, than these secular survivals were the relics of the civic world of Late Antiquity which were preserved in the constitution of the Church. Through its innate conservatism, and its persistent adherence to the tradition of the early councils, the Church retained much of the administrative structure and the political geography of the Later Roman empire. The ecclesiastical provinces of the medieval Byzantine Church still largely corresponded to the imperial provinces of the fourth and fifth centuries. The structure of authority which bound the metropolitan bishops of these provinces to their own suffragans on the one hand, and to the patriarch of Constantinople on the other, still largely reflected the 'empire des cités' of Late Antiquity, in which Rome and Constantinople had presided over a federation of self-governing *poleis*. The Byzantine bishop was more than merely the spiritual equivalent of the imperial governor. Theoretically, he was wedded to his see for life and had to reside in it permanently. Whatever his rank, he alone had the right to preside over ecclesia-

1984) passim and 19.

38 H.-G. Beck, Senat und Volk von Konstantinopel, *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Philologisch-historische Klasse (1966) [repr. in idem, *Ideen und Realitäten in Byzanz* (London 1972)]; Sp. P. Vryonis Jnr., Byzantine ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ and the Guilds in the Eleventh Century, *DOP* 17 (1963) 289-314 [repr. in idem, *Byzantium: Its Internal History and relations with the Muslim World* (London 1976)].





stical business within his diocese. He was not primarily the agent of central government, but the representative and spokesman of his local Christian community. All of this made him, paradoxically, the last relic of ancient civic autonomy.[39]

*Literary culture.*

Much of the literature which the Byzantines studied and imitated had been produced in the environment of the ancient *polis*. The *polis* thus provided much of the terminology in which they wrote about their own public affairs. Of course they did not necessarily stop to reflect whether the language fitted the reality. But by the twelfth century, some clearly did. One may instance the history of Zonaras, the commentary on Aristotle's Rhetorica by Stephen Skylitzes,[40] and Eustathios of Thessalonica's commentary on the Iliad.[41] Reading these and other twelfth-century works, one is left in no doubt that educated Byzantines had a good working knowledge of, and considerable sympathy for, the city-state constitutions of antiquity.[42] Although their favourite literary models were the authors of the Second Sophistic — i.e. of the Roman imperial period — their attention was coming to focus more and more on the classical phase of ancient civilization. Zonaras was interested in the *republican* origins of the Roman Empire; it was *classical* Athens which Eustathios and Michael Choniates admired.

Each of the factors I have named was not, perhaps, in itself decisive. But in combination, I would argue, they prevented the Byzantine idea of state authority from breaking the conceptual mould of the ancient city-state. In closing, I would

39 Beck, *Kirche*, 27-31, 69-73; J. Meyendorff, *Byzantium and the Rise of Russia* (Cambridge 1981) 73-78.

40 *Commentaria in Aristotelem Graeca*, XXI/2 (Berlin 1896) 269; for the author and date, see W. Wolska-Conus, A propos des scolies de Stéphanos à la Rhétorique d'Aristote: l'auteur, l'oeuvre, le milieu, *Actes du XIV^e Congrès International des Études Byzantines* III (Bucharest 1976) 599-606.

41 M. van der Valk, Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis *Commentarii ad Homeri Iliadem pertinentes* I (Leiden 1971) 308-309, 437-438.

42 For further discussion see my Aspects of Twelfth-Century Byzantine Kaiserkritik, 342 ff.; R. Macrides and P. Magdalino, The Fourth Kingdom and the Rhetoric of Hellenism, in: *The Perception of the Past in Twelfth-Century Europe* (London 1992).

simply point out that the combination does not exist only in my mind. The factors I have identified came together very concretely in the careers of the men who provide much of our source-material, and were among the most prominent voices of religious and political Orthodoxy in twelfth-century Byzantium. I refer, of course, to the higher clergy, and especially to that long series of literary bishops beginning with Theophylact of Ochrid and culminating in Eustathios, Michael Choniates and John Apokaukos. These men, if not all Κωνσταντινουπολῖται ἀκραιφνέστατοι by birth, were all ἐκ τῶν θρεμμάτων of the Great Church of Constantinople. As such, all were well educated, and some had taught in the so-called 'patriarchal school': thus, they had been through the ἐγκύκλιος παιδεία, and had gone on to study rhetoric and philosophy in greater depth. All had made their way through the system by composing and reciting orations in honour of the emperor and patriarch — in other words, they were expert propagandists of the ideology of New Rome. Their outlook on the provinces was very much the metropolitan myopia which we encountered in Balsamon. Yet suddenly they found themselves removed to the ἔξω χῶραι for the rest of their days. Inevitably, they took with them the viewpoint they had acquired from their previous life and education. They complained of living in exile, and saw it as their duty to impose their own high moral and cultural standards on their semi-barbarous, recalcitrant flocks. To this extent, they constituted a propaganda network for the authority of New Rome. At the same time, however, they used their formidable literary powers to appeal to local patriotism, and to lobby on behalf of their churches and their flocks. In this way they undoubtedly did much to bridge the gap between Constantinople and the ἔξω χῶραι. But they did so, it seems to me, by reinforcing the notion that the empire was an association of πόλεις within which Constantinople was the βασιλεύουσα πόλις, a collection of πατρίδες within which Constantinople was the κοινὴ πατρίς.[43] Nothing in their background, or in their writings,

[43] Theophylacte d'Achrida, *Discours, traités, poésies*, ed. P. Gautier (Thessaloniki 1980) 205, 227, 235-37. Eustathios, ed. Regel, loc. cit. (above, n. 17); ed. T. L. F. Tafel, Eustathii, *Opuscula* (Frankfurt 1832; repr. Amsterdam 1964) 219 lines 61-85; Michael Choniates, ed. Lampros I, 162, 177 (cf. Niketas Choniates, ed. van Dieten, 330). Also Zepos, *Jus* I, 409: ἐν πόλει καὶ ταῦτα ταύτῃ, πασῶν μὲν προκαθημένῃ τῷ τῆς αὐτοκρατορίας στέμματί τε καὶ διαδήματι, νόμοις δὲ κατὰ πᾶν διεξαγομένῃ καὶ εἰς κοινὸν προκειμένῃ τῆς εὐνομίας πᾶσιν ὑπόδειγμα. For Constantinople as κοινὴ πατρίς, cf. B. 38.1.6.11-12; 60.54.17; Ecloga Basilicorum, ed. L. Burgmann (Frankfurt 1988) 268; Heraclius, Novella 2, ed. J. Konidaris, Die Novellen des Kaisers Herakleios, *FM* 5 (1982) 74.





suggests that they conceived of the state as a large, integrated territorial unit. The paradox of the Byzantine empire in the twelfth century is that it did form an integrated territorial state in real — that is in military and fiscal — terms, and in the minds of emperors and soldiers, yet this state did not exist in the minds of the men who formed its intelligentsia and formulated its ideology. In a curious way, Balsamon and his contemporaries Eustathios and Michael Choniates were as symptomatic as their other contemporaries, Leo Sgouros and Theodore Mangaphas, of the failure of central authority which affected the generation of 1204.

# THE PAST IN LEGAL ARGUMENT IN THE BYZANTINE CANONISTS OF THE TWELFTH CENTURY

Bernard STOLTE (Groningen)

*I. Introduction*

Strictly speaking one could, I suppose, defend the thesis that the lawyer is forced always to argue from history: with the dubious exception of an appeal to natural law, the authorities on which he bases his argument necessarily belong to the past. Up to the time of the modern codifications, lawyers on the European Continent often took their cue from Justinian's legislation and somehow managed to reach a conclusion which was acceptable to their contemporaries. A great deal could be said about the use of Roman law in legal practice in Western Europe between 1100 and 1900. I will refrain from doing so and only note that an appeal to Justinian's law is not the same as an appeal to the time in which it was promulgated. It was by no means self-evident that the lawyers saw this legislation in historical perspective: on the contrary, as far as legal practice was concerned, it was the so-called ahistorical *mos italicus*, the practical method of the Italian lawyers of the Middle Ages, that carried the day when it was challenged in the 16th century by the historical and philological method of interpretation which became known as *mos gallicus*. Indeed, one might say that the historical investigations of the legal humanists of the 16th century contributed to weakening the authority of the Justinianic legislation and of Roman law in general. One is tempted to infer from this example, which of course has nothing to do with Byzantium, that, where law is concerned, an explicit appeal to the past does not by itself carry any weight. Nevertheless one sees these appeals being made, also in Byzantium. In this paper I should like to consider the interpretative works of the Byzantine canonists of the 12th century, in particular Theodore Balsamon, in

order to discover whether they paid any attention to the past, and if so, whether the past was an authority for them.

As to the three great canonists, it took little time to establish the fact that explicit mention of historical facts was most often made by Balsamon. Zonaras seems to have spent his historical energy in writing his World Chronicle, and although he occasionally mentions the past, it does not generally lead him to conclusions about the present. Aristenos is too brief in his comments to lose time on historical expatiations. Balsamon, on the contrary, quite often turns to the past.[1]

Balsamon's commentary on the *Syntagma canonum* shows him to be well-informed. As *chartophylax*[2] he must have been in a position to consult the archives and libraries of Constantinople. The analysis of Balsamon's sources made by Stevens[3] proves that he availed himself of the opportunities open to him. Whether he had exceptional opportunities, or was exceptional in using them, is not my present concern. By reason of his attention to the past as manifested in legal and non-legal historical sources, we have some idea of what was available in his time. As far as legal sources are concerned, thanks to the fact that he often quotes these verbatim, a great number of imperial constitutions and patriarchal decrees have been preserved which would otherwise have been lost, or where he at least supplies us with important witnesses of their textual tradition.[4] It is, however, not my purpose to deal with the sources of Balsamon's knowledge. I wish rather to present a few remarks on how Balsamon (and others) uses these sources in legal argument. How does he 'manage' the past? How does he make it serve his self-confessed purpose of explaining the canons in their relation to the secular legislation?

Of the three canonists Balsamon is most explicit in expounding the current practice of his day. A notable feature of his commentaries on the canons is the use of the word σήμερον, usually to denote a contrast between past and present practice.[5] More than Zonaras and Aristenos, Balsamon shows himself to be

[1] For a more detailed consideration of this theme, expressing a different point of view in some respects, see R. Macrides, Perception of the Past in the Twelfth-Century Canonists, infra, 589 ff.

[2] On Balsamon's career and works, see E. Herman, *DDC* II (Paris 1937) 76-83.

[3] Stevens, *De Theod. Balsamone*.

[4] As to the civil legislation, see the tables compiled by E. Papagianni-Sp. Troianos, Διατάξεις τῆς πολιτικῆς νομοθεσίας εἰς τὸ ἑρμηνευτικὸν ἔργον τῶν Ἀριστηνοῦ, Ζωναρᾶ καὶ Βαλσαμῶνος, *EEBS* 45 (1981-82) 201-238.





aware of a process of change and sometimes sees the necessity of explaining the cause of this change and its consequences for the legal position in his own time. This gives rise to the following question: is the fact that Balsamon pays some special attention to the contrast between past and present, between a rule laid down often several centuries ago and its application — or non-application — in his own time, a sign of antiquarian interest on his part, or is it connected with a theory of the sources of canon law and the methods of their interpretation? This brings us to the form in which the past appears.

*II. The Past: Legislation, Tradition and Custom*

As has been said above, legal authorities normally belong to the past. Byzantine canon and civil law are not different in the sense that the same holds good for legislation passed by Ecumenical Councils or local synods and by the Emperor. One could call this the codified past. There is, however, also an uncodified past which is recognized as a legal source, namely customary law, accepted under certain conditions by both canon and civil law.[6] Moreover canon law considered the tradition, παράδοσις, binding.[7] Thus canon law recognized an extensive uncodified past, where the difficulty might arise of what exactly constituted this past. Here lies the crucial difference between on the one hand an imperial constitution or a canon, and on the other tradition and custom. The first are authoritative because they have been promulgated, the second because they represent the past relevant to the experience of the Christian community; after all, together with the Bible they have shaped the organization of early Christianity. A decision of a synod or an imperial law is authoritative in the form in which it has been enacted and one needs only to find its text to know which provisions it contains. This is not the case with tradition and custom, where ascertaining their contents is a different process. But before dealing with tradition and custom I have to digress a little longer on the written sources of the law.

*1. The Codified Past.*— Even if one has identified a canon or a law and found its text, there still remains the problem of its relations to another law or

[5] On this point cf. O. Lampsides, infra, 216 ff.

[6] D. Simon, Balsamon zum Gewohnheitsrecht, ΣΧΟΛΙΑ. Studia ... D. Holwerda oblata (Groningen 1985) 119-133.

[7] On the sources of Byzantine canon law, see N. Milasch, *Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche*, 2nd ed. (Mostar 1905) 37 ff.; on tradition esp. 42-44.

another canon. For the moment I will not complicate the issue by also involving the relation of an ecclesiastical canon to a secular law. On this fascinating subject I will only say that theoretically the canon should prevail.[8] Let us however consider the secular and ecclesiastical legislation separately, and start with the first. If two imperial constitutions deal with the same matter, which one will prevail: the older one by reason of its venerable age, or, in the name of progress, the newer one? Or is there no fixed principle?

As is evident from their commentaries, the canonists knew and recognized in a general way the principle *lex posterior derogat legi priori*, a new law derogates from, sets aside, an older one. The principle is operative in the Justinianic legislation as that Emperor expressly wished it to be, and it still holds good today. We find it in Justinian's Digest — interestingly enough, phrased in Greek, stemming from the third century jurist Modestinus —, and from there it went into the Basilics.[9] It is doubtful, however, whether the Byzantine lawyers paid all that much tribute to it. Let us, e.g., remember why Balsamon undertook to write a commentary on the Nomocanon of the Fourteen Titles, the case of the vacant bishopric of Amisos. The point to be decided was whether a certain part of a Justinianic Novella of 546 which had not been included in the Basilics, promulgated ca. 900, had lost its binding force through its exclusion. The ruling was that it had, and Balsamon was then asked by both Emperor and Patriarch to write a commentary from that point of view. Thus the precedence of the Basilics was established.[10]

It has been noted before that only through this decision did the Basilics become the codification they had not been before, as until then one appealed, or could appeal, directly to Justinian, not to the Basilics. But a different aspect is also involved, which touches on my present theme. If a Novella of Justinian of 546 was included in the Basilics, had it then lost its original date on the grounds

[8] For a brief survey with sources and literature, see Sp. Troianos, Kirche und Staat. Die Berührungspunkte der beiden Rechtsordnungen in Byzanz, *Ostkirchliche Studien* 37 (1988) 291-296. The theory is based on two principles: a canon is equal to a law, and a law may not run counter to a canon. Cf. also my Civil Law in Canon law, infra, 543 ff.

[9] Dig. 1,4,4; B. 2,6,5.

[10] Balsamon ad Nomoc. I, 9 (RP I, 49-50) and cf. his introduction to his commentary on the Syntagma canonum (RP I, 31-33); cf. also H. J. Scheltema, Ueber die Natur der Basiliken, *Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis* 23 (1955) 287-310, esp. 304-305.





of this inclusion and did it therefore date to, say, 900? If one adheres to the principle of *lex posterior*, the importance of the question is evident. Balsamon's preface to his commentary seems to credit Constantine VII Porphyrogennetos with the promulgation of the Basilics. If we may assume that Balsamon was aware of the chronological order of Leo and Constantine, this would mean that, in Balsamon's view, the Novellae of Leo the Wise all date from before the Basilics, or, to put it differently, the Basilics were the *lex posterior*. On the other hand, if the Justinianic Novella of 546 had kept its own date, the Novellae of Leo the Wise would be the *lex posterior*. Balsamon does not discuss this; in fact, he admits at one point that the Novellae had lost their original date, but does not draw the consequences, as I have set out elsewhere.[11]

The objection might be made that the example of Justinian, the Basilics and the Novellae of Leo the Wise is not conclusive, as Justinian's position has always remained special in Byzantine eyes, and the chronological order of the Basilics and Leo's Novellae is uncertain in any case, although less so since Marie Theres Fögen's contribution to the Basilics Symposium of 1988, where she made a strong case for the prior promulgation of Leo's Novellae.[12] But even in cases which do not involve these three collections, references to the principle of *lex posterior* are rare; the rule is not applied systematically. Balsamon often solves an apparent conflict of laws in a different way. On the one hand he seems to recognize the principle of *lex posterior*, on the other hand he is able to dismiss the *leges posteriores* without making a proper distinction so as to prove that they do not bear on the case in hand. The fact that he does not consistently operate on this principle broadens his discretionary margin, as the age of the legislation is not then a decisive factor, but may be appealed to according to need. In short, there is more to it than just determining the age of two conflicting laws in order to find out which one is binding.

As to the canons, the problem of their relative authority is even more complicated. Canons were promulgated by ecumenical councils and local councils, which suggests a precedence of the former over the latter. Furthermore, certain

[11] B. H. Stolte, Balsamon and the Basilica, *SG* 3 (1989) 115-125, esp. 123-124. See, however, also A. P. Christophilopoulos, Ἡ σχέσις τῶν κανόνων πρὸς τοὺς νόμους καὶ ὁ Θεόδωρος Βαλσαμών, *EEBS* 21 (1951) 69-73, and Stolte, Civil Law in Canon Law, infra, 545 and n. 8.

[12] M. Th. Fögen, Legislation und Kodifikation des Kaisers Leon VI., *SG* 3 (1989) 23-35. We must remember that Balsamon probably never was in any doubt about this priority.

other rules were recognized as canons. Once again it was not enough to find their text, nor was it enough for the lawyers to cite the age of the canons, if two or more seemed to be in conflict. Once more the principle of *lex posterior* played a role, but not a decisive one.[13] If I am not mistaken, Zonaras usually adduces a second argument in addition to that of the *lex posterior*, and Balsamon uses it even more sparingly than Zonaras. I shall later have occasion to discuss a case where the two canonists are in fact of a different opinion on this point.

To summarize, as far as the conflict of two laws or two canons is concerned, the Byzantines seem to have abandoned the strict application of the Roman law of *lex posterior*. In a sense they thus abandoned the certainty offered by the possibility of knowing the contents of the law, a possibility valued so much by modern society. The nature of Byzantine legislation has recently received attention from various quarters. It has been pointed out by Marie Theres Fögen that the modern conception of positive law with all its consequences should not be taken for granted in Byzantine law.[14] While agreeing with her, I hasten to add that this also means that law could not play the same role in shaping Byzantine society as it is capable of doing in modern times. And the nature of Byzantine legislation, for all the attention it may be receiving at the moment, is by no means clear.

2. *The Uncodified Past*.— Tradition, παράδοσις, is usually understood as the received teaching of the Apostles. There will not have been unanimity from the start as to what constituted this received teaching, and even when a communis opinio had been reached, this did not exclude all development. When appealing to tradition one will be most readily believed if there has been a continuous acceptance of this authority on the point concerned. Undoubtedly the wish to avoid too much debate will have been the main reason why, in the field of canon law as distinct from theology in general, tradition has to some extent been codified in the Apostolic Canons. When the second canon of the Council in Trullo enumerated the Apostolic Canons among the recognized sources of canon law, it made them βεβαίους καὶ ἀσφαλεῖς (RP II, 308), but technically it also transferred them from one category to another: their authority was no longer based on tradition only, but on a decision of an Ecumenical Council. There is some significance in the fact that they usually figure at the beginning of manuscripts which contain a *Syntagma canonum*. That they have always been

13 Cf. also St. Perentidis, Un canon peut-il être périmé?, supra, 141 ff.
14 Fögen, Legislation und Kodifikation, 34-35.





held in high esteem is further reflected by the fact that the canonists of the 12th century frequently use them as their starting-point.

As closely associated with the past as tradition is custom. Historical events sometimes provide the requisites of custom, συνήθεια. A series of similar events may, in certain circumstances, allow the lawyer to invoke custom as a source of law. Custom may change, but the historical events that up till then constituted a certain custom will not: they simply have stopped providing the basis of a present custom, which in its turn draws its support from a different series of events.

To sum up, the past may be codified in the form of a law or a canon; the uncodified past may play a role in canon legal argument in the form of tradition and in the form of custom. Past sayings or events are then authoritative because of the special circumstances involved: in the case of tradition this is the alleged connection with apostolic teaching, in that of custom inter alia the confirmation by a judicial decision. In the course of time rules contained in tradition or custom may move to a different category in the catalogue of sources through a formal act, which secures for them a stability that has been lacking until then — or perhaps tries to give them the authority they have been on the verge of losing by reason of the disputes they may have given rise to. So far, however, we have only considered cases where the lawyer takes account of the past because it fits one of the recognized sources of the law. It now remains to be seen whether the past was considered a comparable authority by the canonists, when it does not clothe itself in one of these forms, i.e. when the past is taken into account without invoking written or unwritten law. In order to give an idea of how they proceed, but by no means exhausting the available material, I have selected the following passages from their commentaries:

### *III. Four cases*

1. Sometimes Balsamon uses historical examples in support of his argument: commenting upon the seventh canon of the Primosecunda (RP II, 674-676), which prohibits bishops from founding or refounding monasteries to the detriment of their own dioceses, Balsamon emphasizes the words "to the detriment of their own dioceses." One should therefore make a distinction: when there is no fear for the welfare of the dioceses, there is no reason why the bishops should not spend — their own — money on restoring monasteries. Proof of this explanation is seen by Balsamon in the fact that Photios, Alexios,

Theophylact and other patriarchs and metropolitans, in Constantinople as well as in the provinces, spent money this way and were never held to violate this canon. Zonaras, who does not make this rather obvious distinction, perhaps because it did not occur to him to search for actual cases, took the canon in a more absolute sense. The result is that Balsamon, guided by examples provided by the past, arrived at a different interpretation of the canon, namely a more restrictive one than Zonaras'.

2. In another case, consideration of the circumstances which occasioned the promulgation of a canon led Balsamon to the conclusion that it could not be binding in his own time (RP II, 357-360). The 24th canon of the Trullanum, to some extent repeating the 54th of Laodicea, forbade clerics and monks to visit the Hippodrome or the theatre (it is worth noting, by the way, that Balsamon here advances the argument entirely in the form of third persons speaking; as he at no point contradicts these speakers, we may infer that he agrees). The main objection is simply this: the canon is directed against practices which are no longer in existence: "For that canon, they say, banned the circus games as they were then held, not those that are staged today on the imperial command and in the imperial presence." Balsamon then proceeds to explain about the games in former times, about the Blues and the Greens and their unsuitable practices, and then quotes the end of the 15th canon of Carthage,which states that where there is a possibility of scandal, no Christian should go. "But today, now that games take place in the imperial presence, without any such abomination, there is no fear of anything untoward happening." The repeated use of σήμερον, today, as opposed to τὸ παλαιόν, formerly, emphasizes the difference between ancient and present practice. It creates a distance between the past and the present; the more Balsamon brings the difference into prominence, the less reason there will appear to be to consider the canon relevant to today's practice. It is a clear case of the use of history in order to arrive at the non-applicability of a canon. Neither Zonaras nor Aristenos try to explain this canon away.

3. An entirely different case is Balsamon's comment on the 69th canon of the Trullanum.[15] The canon confirms the Emperor's right to enter the sanctuary in order to present gifts to the Creator, "according to a very ancient tradition." Zonaras stresses the fact that the Emperor has this privilege not as a layman, but because it has been conferred upon him on account of his special

[15] RP II, 466-467. On this case see G. Dagron, Le caractère sacerdotal..., supra, 165 ff.





position, witness the teaching of the ancient Fathers (ἀρχῆθεν τοῦτο παραδόντων τῶν παλαιοτέρων πατέρων), which is an explicit appeal to tradition. Balsamon takes a different route. The orthodox emperors, according to him, claim to be patriarchs; not only have they the right to enter the sanctuary when they want to, but they also possess privileges which belong to the status of a pontiff (ἀρχιερεύς). Balsamon then quotes in support of this status — if the commentary is really his at this point[16] — from the *Jewish Antiquities* of Flavius Josephus (XIX), where the latter cites the beginning of the Emperor Claudius' edict to 'the world' which contains Claudius' titles: ἀρχιερεὺς μέγιστος δημαρχικῆς ἐξουσίας ὕπατος χειροτονηθεὶς τὸ δεύτερον. Apart from the fact that it is curious that anyone should adduce the titles of a pagan emperor in support of the sacerdotal character of a Byzantine βασιλεύς, it is worth noting that Balsamon thus suggests an explanation of the words κατά τινα ἀρχαιοτάτην παράδοσιν which is rather different from Zonaras'; he adduces not the unspecified teaching of the Fathers, but a simple fact from the past, transmitted by a secular author. It is also possible that Balsamon has no other intention than to add the argument of a precedent to the force of the tradition. I suggest, however, that Balsamon deploys it in order to arrive at a wider interpretation of the canon than Zonaras gave to it.

4. As has been said above, historical development is formalized in the rule that a *lex posterior derogat legi priori*, which is acknowledged as a general principle by the canonists. Zonaras (RP II, 409-410), e.g. applies it in the case of the 44th canon of the Council in Trullo, which is concerned with monks who have entered into a relationship with a woman. After adducing the 16th canon of Chalcedon, the 19th of Ankara, and the 60th of St. Basil, Zonaras concludes: "In my view this [i.e., the 44th Trullan] canon should carry more weight, as it is of a later date than the others." Balsamon, on the contrary, proceeds rather differently (RP II, 410-411). He quotes a case from the synodal jurisdiction of Patriarch Luke and links it with Basilics 4,1,11,2, which is part of Justinian's

[16] As to the question whether this passage really stems from Balsamon, suspicion is not raised by the fact that he quotes from an historian; he does so at various places and differs from Zonaras and Aristenos in this respect. If there is doubt about the authenticity of these words, it is because only a few manuscripts contain them, among which is the *codex Trapezuntinus* used by RP. This is one of the many cases where we have to wait for a critical edition of Balsamon's commentary. See also V. Tiftixoglu, Zur Genese der Kommentare des Theodoros Balsamon, infra, 483 ff.

Novella 123, to which in turn he refers the reader as it is to be found in his first note on Nomocanon IX,32. More importantly, Balsamon then cites the same canons as Zonaras does, but harmonizes them as follows: "the one, i.e. the present canon legislates about the monks who confess, the others about those who are convicted and therefore punished more severely." In other words, Balsamon prefers to save the older canons. Rather than simply restricting himself to invoking the latest one, something he could have done under the general principle of *lex posterior*; he makes a distinction. As far as I can see, neither the text of the 44th canon of the Quinisext Council, nor that of the other ones involved warrants the distinction. In a sense Balsamon here invents a past that enables him to arrive at the conclusion he apparently desires to reach. The past he invents is that the Fathers of the Council in Trullo had a different situation in mind from those of Ankara or St. Basil. Whether he genuinely believed this to be the case, or that he was aware of inventing this past, is unclear and perhaps even irrelevant. The point is that Balsamon uses it as an interpretative technique.

In my first example Balsamon quotes some cases in order to establish that his restrictive interpretation must have been the one intended by the Council of Constantinople in 859 and 861 — the hypothetical will of the law-giver. In my second example the canon is set in the circumstances in which it was issued; the circumstances are shown no longer to exist; therefore the canon has ceased to be binding. In my third example Balsamon has recourse to an unusual example to strengthen his argument; this example is used as a precedent and made to serve his interpretation. The fourth and last example is typical for Balsamon in that he prefers to harmonize seemingly conflicting canons rather than simply invoke the principle of *lex posterior*; in other words, rather than apply the chronology in a mechanical way, he attributes (once more) a certain intention to the legislator. In all these cases Balsamon reaches a different interpretation from Zonaras, although in the third case the difference is not as prominent as in the other ones.

### *IV. Conclusion*

We all try to see the Byzantines in their own time and circumstances, which should not make us forget that the Byzantines had their own past, too, and were conscious of it. They wrote and read history. The lawyer's attention to the past is a special case. To the lawyer the past may serve a purpose; this general truth holds good also for the 12th-century canon lawyers. The past produces the sources of the law; the lawyer is bound by the same law to base his argument on





them, and the same law may also instruct him which source is the most authoritative in given circumstances. To our canon lawyers of the 12th century, however — and not only to them — this relative authority of the sources apparently was not always clear, and if they had decided which source should carry the greatest weight, it still had to be brought to bear on the case in hand by means of interpretation. In the latter process attention to the past may play its role, too, as has been seen. True, we find examples of attention being paid to the past where the purpose is not immediately obvious to us. Sometimes it was used simply to set out the circumstances for which a canon was issued. But even if a lawyer did so simply because he thought it might elucidate the meaning of the canon, we should not forget that to leave these circumstances out of consideration, accidentally or on purpose, might lead to a different interpretation. It is the use of the past as an authority that makes Balsamon stand apart from other canonists. The greatest contrast is with Aristenos, who is the least interesting of the three in this respect. Balsamon has often been accused of only copying Zonaras and hardly adding an original thought of his own. This picture is entirely wrong. Of the two, Balsamon is the lawyer, Zonaras the theologian. It is significant that, in contrast with Zonaras, Balsamon wrote a commentary on the *Nomocanon of the XIV Titles*, the part of the *Syntagma canonum* that offers the greatest scope for the lawyer, as it also contains the relevant rules of the civil law; one of Balsamon's contributions to canon law is that he brings expertise usually associated with civil law to bear on problems of canon law. Precisely because Balsamon is a lawyer, it would be too easy to dismiss a certain preoccupation with the past as antiquarian erudition. We may find him uncritical in the use of his sources, as in the acceptance of the Donation of Constantine. We may find him biased, as when he wishes to prove that the Quinisext Council was ecumenical. All this proves rather that he has a definite purpose in mind when he quotes from the acts of Councils or discusses the difference between older and younger nomocanons. If we cannot see the purpose, it may well be our fault. It is certainly an aspect that we neglect at our peril.

The question remains how absolute an authority the past was for Balsamon. Balsamon never — or, to be more precise, not as far as my reading stretches — deals with the value of past experience for legal argument, and I am inclined to the view that he never developed a general theory about it. It even remains obscure to what extent the rule of *lex posterior*, which is the keystone of the Justinianic as well as of modern legislation, is operative. Balsamon's discretion is not restricted by positive law in the modern sense, nor is he bound by

precedents.[17] One therefore has to make up one's mind on the basis of the passages where Balsamon uses the past, and, what is much more difficult, where he deliberately ignores it. Where he does use it as part of his interpretative technique, I have the impression that he prefers to go back to the moment the canon was issued.

Of the three great Byzantine canonists of the 12th century Balsamon is the most recognizable figure to the modern lawyer. It might be rewarding to examine his writings on historical expatiations. What did he know of the history of the laws and canons he was commenting upon? If we only had a clearer picture of his knowledge and the way he put it into practice, we would also be in a better position to judge his qualities as a lawyer. As a preliminary conclusion of such an investigation I would hazard the opinion that for Balsamon, just as for many other lawyers, the past was an authority lurking in the wings, available at call, indispensable in the theatre of interpretation, but whose appearance on the stage was never announced in the programme.

17 There certainly is no question of the principle of *stare decisis*, as e.g. in Britain. According to this principle lawyers need to pay constant attention to the past in order to find the most recent *decisum* that is in favour of their client, or to make a distinction that neutralizes the one that speaks against him. In these circumstances the past has an absolute authority: once it is recognized that there is a precedent, one has to abide by it. The rule of *stare decisis* formalizes the use of the past.



# ΠΩΣ ΕΙΣΑΓΟΥΝ ΕΙΣ ΤΑ ΚΕΙΜΕΝΑ ΤΩΝ ΟΙ ΕΞΗΓΗΤΑΙ ΤΩΝ ΚΑΝΟΝΩΝ ΤΑΣ ΕΙΔΗΣΕΙΣ ΔΙΑ ΤΟΝ ΣΥΓΧΡΟΝΟΝ ΤΩΝ ΚΟΣΜΟΝ

Ὀδυσσεὺς ΛΑΜΨΙΔΗΣ (Ἀθήνα)

Εἰς τὸν 12ον αἰῶνα ἀνήκουν τρεῖς σπουδαιότατοι ἐξηγηταὶ τῶν ἐκκλησιαστικῶν κανόνων: Ἀλέξιος Ἀριστηνός, Ἰωάννης Ζωναρᾶς, Θεόδωρος Βαλσαμών. Μία σχολιασμένη ἀσφαλῶς ἔκδοσις τῶν ἐξηγήσεων θὰ παρουσίαζε πάμπολλα ἐνδιαφέροντα. Σήμερον ἀρκούμεθα νὰ ἐπισημάνωμεν μόνον πῶς ἕκαστος τῶν τριῶν ἐξηγητῶν εἰσάγει εἰς τὸ κείμενόν του τὰς εἰδήσεις διὰ τὸν σύγχρονόν του κόσμον, δηλαδὴ τί ἐπεκράτησεν εἰς τὸν βυζαντινὸν κόσμον μετὰ τὸν 10ον αἰῶνα καὶ μάλιστα τί ἐπικρατεῖ κατὰ τὸν 11ον καὶ 12ον αἰῶνα.

Εἰς τοὺς πίνακας, οἱ ὁποῖοι ἀκολουθοῦν ἕνα ἕκαστον τῶν ἐξηγητῶν, κατεγράψαμεν ὅλας τὰς περιπτώσεις, αἱ ὁποῖαι κατὰ τὴν ἄποψίν μας παραδίδουν τὰς ζητουμένας πληροφορίας. Ἐξ αὐτῶν ὁ φιλόλογος ἐρευνητὴς — καὶ ὄχι μόνον — εἶναι δυνατὸν νὰ συναγάγῃ τὰ συμπεράσματά του.

Ἕκαστος πίναξ παραθέτει ἀπὸ τὴν ἔκδοσιν τῶν Ράλλη-Ποτλῆ (τόμοι Β΄, Γ΄, Δ΄) μόνον τὰ στοιχεῖα, τὰ ὁποῖα στοιχειοθετοῦν τὴν ἄποψιν ὅτι ἡ ἐξήγησις παρέχει εἴδησιν σύγχρονον πρὸς τὸν ἐξηγητήν.

1. ΑΛΕΞΙΟΣ ΑΡΙΣΤΗΝΟΣ. Ἦτο ὀφφικιοῦχος τῆς Ἐκκλησίας τῆς Κωνσταντινουπόλεως, ἤσκησε τὰ κοσμικὰ ἀξιώματα τοῦ νομοφύλακος καὶ τοῦ δικαιοδότου, καὶ συνέθεσε τὰς ἐξηγήσεις τῶν κανόνων πρὸ τοῦ Ζωναρᾶ. Τὰ κείμενά του παραμένουν εἰς τὸ αὐστηρὸν πλαίσιον τοῦ σχολιαστοῦ μὲ ἔκφρασιν καὶ περιεχόμενον σχεδὸν πάντοτε αὐστηρῶς νομικόν. Διὰ τοῦτο καὶ σπανίως ἐκφεύγει διὰ νὰ προσθέσῃ εἰς τὴν ἐξήγησιν μίαν εἴδησιν διὰ τὸν σύγχρονόν του κόσμον.

Ἐκ τῶν κειμένων του (ΡΠ Β΄, Γ΄ καὶ Δ΄ μέχρι τῆς σελίδος 259) ἐσημειώσαμεν 15 (δέκα πέντε) περιπτώσεις εἰδήσεων διὰ τὸν σύγχρονόν του κόσμον.

1. Δ΄ Οἰκ., Χαλκηδών, καν. 17 (ΡΠ Β΄, 263,16): *οὓς καὶ μονοίκια νῦν λέγουσιν*

2. Δ΄ Οἰκ., Χαλκηδών, καν. 21 (ΡΠ Β΄, 267,9-10): *Πολλοὶ γὰρ... ἀνατρέπειν βουλόμενοι... αἰτίας συρράπτουσι*

3. Δ΄ Οἰκ., Χαλκηδών, καν. 28 (ΡΠ Β΄, 286,13): *τότε ἐτέλει*

4. Πενθέκτη, ἐν Τρούλλῳ, καν. 25 (ΡΠ Β΄, 361,7): *οὓς καὶ μονοίκια νῦν λέγουσιν*

5. Πενθέκτη, ἐν Τρούλλῳ, καν. 39 (ΡΠ Β΄, 397,14-15): *Ἐπεὶ δὲ... ἠλευθερώθη... ἐπανῆλθον πάλιν*

6. Ἄγκυρα, καν. 13 (ΡΠ Γ΄, 48,6-7): *οἱ σήμερον... λεγόμενοι*

7. Ἀντιόχεια, καν. 4 (ΡΠ Γ΄, 136,3-4): *Καὶ ἔστιν ἡ γνῶμη... κρατοῦσα καὶ νῦν*

8. Λαοδίκεια, καν. 33 (ΡΠ Γ΄, 200,12-17): *Σχισματικοὶ δέ εἰσιν... οἱ πλείους αὐτῶν οἰκοῦσι... Ψέγουσι δὲ... τὸ Πάσχα... ποιοῦσιν, ἔχουσι δὲ...*

9. Λαοδίκεια, καν. 49 (ΡΠ Γ΄, 216,3-6): *φυλάττεται... προσφέρεται... τελοῦνται*

10. Λαοδίκεια, καν. 57 (ΡΠ Γ΄, 224,3-4): *οὓς καὶ ἐξάρχους σήμερον ὀνομάζουσιν*

11. Σαρδική, καν. 6 (ΡΠ Γ΄, 247,5): *Τοῦτο νῦν οὐκ ἐνεργεῖται*

12. Καρθαγένη, καν. 19(27) (ΡΠ Γ΄, 362,12-15): *Διὰ τοῦτο γοῦν ὀφείλουσιν... παραδέχονται*

13. Καρθαγένη, καν. 70 (ΡΠ Γ΄, 484,18-19): *Κρατοῦσιν οὖν οἱ κανόνες ἐκεῖνοι, καὶ κατ' αὐτοὺς σήμερον ἡ ἐκκλησία πολιτεύεται*

14. Καρθαγένη, καν. 86(95) (ΡΠ Γ΄, 517,1): *Ἐν Ἀφρικῇ τῷ τότε*

15. Μεγ. Βασιλείου, καν. 9 (ΡΠ Δ΄, 123,29-30): *Σήμερον δὲ... διαλύειν ... δύναται.*

Τὰς εἰδήσεις εἰσάγει:

1. διὰ τῆς χρήσεως ῥήματος εἰς χρόνον ἐνεστῶτα ἢ ἄλλης ἐκφράσεως δηλούσης τὸν ἐνεστῶτα χρόνον (2, 5, 8, 9, 12),

2. διὰ τῆς χρήσεως τῶν ἐπιρρημάτων "σήμερον," "νῦν" (6, 13, 15, 1, 4, 11, 7),

3. διὰ τῆς χρήσεως τοῦ ἐπιρρήματος "τότε," διὰ νὰ δηλώσῃ τί ἦτο παλαιότερον ἐνεργόν (3, 14).

2. ΙΩΑΝΝΗΣ ΖΩΝΑΡΑΣ. Ἀνώτερος αὐτοκρατορικὸς ὑπάλληλος, μὲ τὸ ἀξίωμα τοῦ μεγάλου δρουγγαρίου τῆς βίγλης ὡς καὶ τοῦ πρωτοασηκρῆτις. Διὰ τὸ συγγραφικόν του νομικὸν ἔργον ἰδιαιτέρως εἰς τὸ Κανονικὸν Δίκαιον ὁ καρδινάλιος J. Pitra τὸν ὠνόμασεν omnium iuris byzantini magistrorum principem. Εἰς τὰς ἐξηγήσεις τῶν κανόνων ὁ Ζωναρᾶς ἐκθέτει ἐπακριβῶς τὰ πρὸς σχολιασμόν, ἀναλύει αὐτὰ εἰς τὰ οὐσιαστικὰ κατ'





αὐτὸν σημεῖα, τεκμηριώνει τὰς θέσεις τοῦ σχολιαζομένου κανόνος ἢ καὶ τὴν προσωπικήν του ἀξιολόγησιν διὰ τὸν σχολιαζόμενον κανόνα, παρακαίου, εἴτε προγενέστερα τοῦ σχολιαζομένου κανόνος ἢ καὶ μεταγενέστερα τούτου.

Ἐν τούτοις, λόγῳ ἴσως τῆς νομικῆς καὶ διοικητικῆς ἐπαγγελματικῆς του καταρτίσεως καὶ ἐμπειρίας, περιορίζεται κατὰ τὸ πλεῖστον, ἵνα μὴ εἴπω ἀποκλειστικῶς, εἰς τὴν νομικὴν καὶ — τοῦτο σπανίως — τὴν θεολογικὴν ἀνάλυσιν. Ἀκόμη, καίτοι θὰ ἀνεμένομεν ἀναφορὰς τοῦ Ζωναρᾶ εἰς γεγονότα, ἐνεργείας καὶ κείμενα χρονικῶς ἀναφερόμενα εἰς τὴν μετὰ τὴν ἔκδοσιν τοῦ σχολιαζομένου κανόνος περίοδον, ἐν τούτοις ὁ σχολιαστὴς Ζωναρᾶς σπανίως (πιθανῶς ἐκ προθέσεως μιμούμενος καὶ αὐτὸς ὡς καὶ ὁ Ἀλέξιος Ἀριστηνὸς τοὺς Πατέρας τῆς Ἐκκλησίας καὶ μάλιστα Βασίλειον τὸν Καππαδόκην εἰς παρόμοια κείμενα) πράττει τοῦτο. Ἡ σύγκρισις τοῦ Ζωναρᾶ πρὸς τὸν μεταγενέστερόν του Θεόδωρον τὸν Βαλσαμῶνα εἶναι ἐνδεικτική.

Εἰς τὰς ἐξηγήσεις τῶν κανόνων ὁ Ἰωάννης Ζωναρᾶς εἰς 43 (τεσσαράκοντα τρεῖς) περιπτώσεις (ΡΠ Β΄, Γ΄καὶ Δ΄ μέχρι τῆς σ. 330) παρέχει πληροφορίας διὰ τὰ κρατοῦντα εἰς τὴν ἐποχήν του.

1. Ἀποστόλων, καν. 9 (ΡΠ Β΄, 13,4): *τότε ἀπητοῦντο*

2. Ἀποστόλων, καν. 48 (ΡΠ Β΄, 64,12-13): *ἡ δὲ συνήθεια οὕτω κεκράτηκεν*

3. Ἀποστόλων, καν. 63 (ΡΠ Β΄, 81,4): *οἷά εἰσι τὰ παρά τινων ἐσθιόμενα*

4. Α΄ Οἰκ., Νίκαια, καν. 5 (ΡΠ Β΄, 126,28): *Νῦν δὲ τὸ τῶν συνόδων*

5. Α΄ Οἰκ., Νίκαια, καν. 17 (ΡΠ Β΄, 151,11-13): *Ὥσπερ γὰρ τοῖς νῦν... οὕτω τοῖς παλαιοῖς*

6. Α΄ Οἰκ., Νίκαια, καν. 20 (ΡΠ Β΄, 163,11-12): *οὐ πανταχοῦ παραφυλαττόμενον*

7. Β΄ Οἰκ., Κ/πολις, καν. 2 (ΡΠ Β΄, 171,2-3): *μέχρι τότε... εἰσέπειτα πολιτεύεσθαι*

8. Δ΄ Οἰκ., Χαλκηδών, καν. 3 (ΡΠ Β΄, 222,27): *νῦν... γίνεται*

9. Δ΄ Οἰκ., Χαλκηδών, καν. 6 (ΡΠ Β΄, 231,7): *Καὶ ὥσπερ νῦν ἕκαστον*

10. Δ΄ Οἰκ., Χαλκηδών, καν. 12 (ΡΠ Β΄, 247,11): *Καὶ οὗτος δὲ ὁ κανὼν οὐ φυλάττεται*

11. Δ΄ Οἰκ., Χαλκηδών, καν. 17 (ΡΠ Β΄, 259,13-14): *αἳ καὶ μονοίκια λέγονται*

12. Δ΄ Οἰκ., Χαλκηδών, καν. 26 (ΡΠ Β΄, 278,2-3): *εἰ καὶ νῦν οὔτε τοῖς πλείοσι*

13. Δ΄ Οἰκ., Χαλκηδών, καν. 28 (ΡΠ Β΄, 284,3): *τότε ἀνέκειντο*

14. Πενθέκτη, ἐν Τρούλλῳ, καν. 39 (ΡΠ Β΄, 396,15-16): *τέως δὲ οὐ κρατεῖ τὰ τῆς ψήφου*

15. Πενθέκτη, ἐν Τρούλλῳ, καν. 42 (ΡΠ Β΄, 406,2-3): *καὶ πάλαι τινὲς*

16. Πενθέκτη, ἐν Τρούλλῳ, καν. 60 (ΡΠ Β΄, 441,2): *ἢ καὶ νῦν κέχρηνται*

17. Πενθέκτη, ἐν Τρούλλῳ, καν. 62 (ΡΠ Β΄, 449,16-17): *ἃ καὶ νῦν γίνονται παρὰ τοῖς ἀγρότοις*

18. Πενθέκτη, ἐν Τρούλλῳ, καν. 65 (ΡΠ Β΄, 457,1-2): *Ἔθη ἑλληνικὰ... ἐποίουν... καὶ ποιοῦσι*

19. Πενθέκτη, ἐν Τρούλλῳ, καν. 66 (ΡΠ Β΄, 461,6-15): *βούλεται ἑορτάζειν ἡμᾶς ὁ κανὼν... οὔτε ἱπποδρομίας... γίνεσθαι συγχωρεῖ*

20. Πενθέκτη, ἐν Τρούλλῳ, καν. 89 (ΡΠ Β΄, 513,10): *Καὶ νῦν δέ φασι*

21. Πενθέκτη, ἐν Τρούλλῳ, καν. 96 (ΡΠ Β΄, 534,13): *οἷα νῦν τοῖς τριχοβάπταις*

22. Πενθέκτη, ἐν Τρούλλῳ, καν. 98 (ΡΠ Β΄, 539,1-10): *Νῦν μὲν ἡ μνηστεία γάμῳ ἰσοδυναμεῖ... ὡς νῦν γίνεται*

23. Ζ΄ Οἰκ., Νίκαια, καν. 3 (ΡΠ Β΄, 564,1-2): *ἐγίνοντο γὰρ καὶ πάλαι ἄθεσμά τινα*

24. Α΄ καὶ Β΄ Σύνοδος, Κ/πολις, καν. 5 (ΡΠ Β΄, 664,7): *νυνὶ τὰ οἰκεῖα θελήματα*

25. Ἁγία Σοφία, Κ/πολις, καν. 1 (ΡΠ Β΄, 706,22-23): *Ἀλλὰ ταῦτα τότε ... νῦν δὲ ἡμῖν*

26. Νεοκαισάρεια, καν. 5 (ΡΠ Γ΄, 77,1): *Δύο τάξεις ἦσαν... τὸ παλαιὸν*

27. Νεοκαισάρεια, καν. 7 (ΡΠ Γ΄, 80,7-9): *ἡμῖν δὲ καὶ πατριάρχης ὄφθη, καὶ μητροπολῖται διάφοροι, συνεστιώμενοι δευτερογαμήσαντι βασιλεῖ*

28. Λαοδίκεια, καν. 11 (ΡΠ Γ΄, 181,1-3): *Ἦσάν τινα παρὰ τοῖς παλαιοῖς ἔθη... ὁ χρόνος ἠλλοίωσε... τέλεον ἔπαυσε*

29. Λαοδίκεια, καν. 12 (ΡΠ Γ΄, 182,1): *Τὸ παλαιὸν οἱ δῆμοι... ἠροῦντο*

30. Λαοδίκεια, καν. 14 (ΡΠ Γ΄, 183,1): *Καὶ τοῦτο τοῦ παλαιοῦ ἔθους ἦν*

31. Λαοδίκεια, καν. 16 (ΡΠ Γ΄, 185,1-2): *Ἔοικε, μήπω τότε... οἷα μετὰ ταῦτα ἐγένετο*

32. Λαοδίκεια, καν. 17 (ΡΠ Γ΄, 186,1): *Ἔθους ἦν καὶ τοῦτο παλαιοῦ, ὅπερ ἐσχόλασεν*

33. Λαοδίκεια, καν. 19 (ΡΠ Γ΄, 188,5-6): *ἀλλὰ νῦν τὸ τῶν ἐν μετανοίᾳ οὐ γίνεται, οὐκ οἶδ' ὅπως σχολάσαντα*





34. Λαοδίκεια, καν. 22 (ΡΠ Γ΄, 191,5-10): *τὸ παλαιὸν... δυὸ καὶ νῦν... τῶν... πάλαι γινομένων, νῦν ἄλλως ἐκράτησε γίνεσθαι*

35. Λαοδίκεια, καν. 40 (ΡΠ Γ΄, 207,1-2): *Εἰ καὶ νῦν... καταπεφρόνηται*

36. Σαρδική, καν. 6 (ΡΠ Γ΄, 244,18): *Νῦν δὲ τοῦτο οὐ γίνεται*

37. Σαρδική, καν. 14 (ΡΠ Γ΄, 268,27): *νῦν οὐ γίνεται*

38. Καρθαγένη, καν. 7(7) (ΡΠ Γ΄, 314,5-8): *Καὶ οἱ νῦν... δεχόμενοι μοναχοὶ... ἔχουσιν ἐξουσίαν*

39. Καρθαγένη, καν. 16(18-22) (ΡΠ Γ΄, 343,15-16): *παρὰ δὲ ταῖς ἄλλαις ἐκκλησίαις οὐ κρατεῖ*

40. Καρθαγένη, καν. 74(82) (ΡΠ Γ΄, 493,1): *Ἔθος ἦν πάλαι*

41. Καρθαγένη, καν. 106(117) (ΡΠ Γ΄, 556,27-29): *ἃ ἐφ' ἡμῶν... κατεπεφρόνητο... ἔτι ἐσώζετο*

42. Μεγάλου Βασιλείου, καν. 30 (ΡΠ Δ΄, 170,14-23): *ὥσπερ νῦν οἱ... μετατατόμενοι... οὕτω καὶ τότε ἐγίνετο... ὅπερ καὶ... ἄρτι γίνεται*

43. Μεγάλου Βασιλείου, καν. 72 (ΡΠ Δ΄, 232,1-4): *Μαντεῖαι μὲν πάλαι ἦσαν... ἀλλὰ καὶ νῦν γίνονται.*

Πῶς ὁ Ζωναρᾶς παρουσιάζει τὰς κληροφορίας του διά τὴν σύγχρονόν του ἐποχήν: Ὁ χρονολογικὸς ἐντοπισμὸς γίνεται:

1. Ὅταν διὰ λέξεως ἢ ἐκφράσεως ὁρίζῃ ὅτι τοῦτο ἐγένετο ἢ εἶχεν ἰσχὺν ἢ ἦτο ἔθιμον κατὰ τὴν παλαιὰν ἐποχήν.[1] Οὕτω αἱ περιπτώσεις 1, 13, 15, 26, 28, 29, 30, 40.

2. Εὐκρινέστερον γράφων ὡς αἱ περιπτώσεις: 2, 7, 10, 19, 23, 31, 32.

3. Ἀκόμη ἀμεσώτερον δηλοῦται ἡ σύγχρονος ἐποχὴ τοῦ Ζωναρᾶ εἰς τὰς περιπτώσεις: 27, 39, 41, 42.

4. Ἐν τούτοις γενικώτερον ὁ Ζωναρᾶς δηλοῖ τὰ τῆς ἐποχῆς του διὰ τῆς ἀντιθετικῆς ἐκφράσεως, διὰ τοῦ ἐπιρρήματος "νῦν" (5, 8, 9, 21, 22, 33, 34, 37, 38), "νυνί" (24), "καὶ νῦν" (12, 16, 17, 35, 43), "νῦν δέ" (4, 20, 25, 36).

5. Ἐνεστὼς ἢ ρηματικὴ ἔκφρασις δηλοῦσα τὴν σύγχρονον πρὸς τὸν ἐξηγητὴν ἐποχήν: 3, 6, 11, 14, 18.[2]

[1] Ἡ ἔκφρασις "πάλαι" (Α΄ καὶ Β΄ Σύνοδος, Κ/πολις, καν. 16 [ΡΠ Β΄, 697,1]: τινές, ὡς ἔοικε, πάλαι), ἡ ὁποία θὰ ἦτο δυνατὸν νὰ ἀντιπαραβάλλεται πρὸς τὴν ἐποχὴν τοῦ Ζωναρᾶ, ἀναφέρεται εἰς ἐποχὴν παλαιοτέραν τοῦ κανόνος, ὡς καὶ ἡ ἔκφρασις "καὶ νῦν" (Καρθαγένη, καν. 55[64] [ΡΠ Γ΄, 446,9-10]: Καὶ νῦν μέν, φησίν, οὐκ ἀντιλέγουσιν). Τὸ αὐτὸ συμβαίνει καὶ εἰς ἄλλους κανόνας μὲ ἐκφράσεις, αἱ ὁποῖαι κατὰ τὴν ἀνάλυσιν τῶν ἐξηγητῶν περιγράφουν γεγονότα τῆς ἐποχῆς τοῦ κανόνος ἢ καὶ παλαιοτέρας.

[2] Ἐν τούτοις δυνατὸν ὁ ἐνεστὼς νὰ χρησιμοποιῆται ἀπὸ τὸν Ζωναρᾶ διὰ λόγους "ὄφους" καὶ ὄχι διὰ νὰ δηλώσῃ προσωπικότητα σύγχρονον μὲ αὐτόν.

3. ΘΕΟΔΩΡΟΣ ΒΑΛΣΑΜΩΝ ἐκ Κωνσταντινουπόλεως. Ἦτο διάκονος εἰς τὴν Ἁγίαν Σοφίαν καὶ ὑπῆρξε νομοφύλαξ καὶ χαρτοφύλαξ καὶ εἶχε ὑπὸ τὴν δικαιοδοσίαν του τὰ νομικὰ προβλήματα τῆς Ἐκκλησίας τῆς Κωνσταντινουπόλεως. Ἐκλεγεὶς κατὰ τοὺς χρόνους 1185-1186 πατριάρχης Ἀντιοχείας, δὲν ἀπῆλθεν εἰς τὴν ἕδραν του ἀλλὰ παρέμεινεν εἰς τὴν Κωνσταντινούπολιν.

Εἰς τὰς ἐξηγήσεις ὁ Βαλσαμών, ὅπως καὶ ὁ Ζωναρᾶς, τὸν ὁποῖον εἶχεν ὑπ' ὄψιν, ἀναλύει τὸν κανόνα καὶ τὸν σχολιάζει παραθέτων σχετικὰς διατάξεις νόμων καὶ κανόνων παλαιοτέρων ἢ καὶ νεωτέρων τοῦ σχολιαζομένου κανόνος. Ὁ Βαλσαμὼν ὅμως, ἐν ἀντιθέσει πρὸς τοὺς δύο ὁμοτέχνους του, πολλάκις παραπέμπει καὶ εἰς ἐπίσημα ἔγγραφα, σύγχρονα ἢ καὶ προγενέστερα τῆς ἐποχῆς του, τῆς κοσμικῆς ἢ καὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἐξουσίας, περὶ τὸ ἀντικείμενον μὲ τὸ ὁποῖον ἀσχολεῖται ὁ σχολιαζόμενος κανών. Ἀκόμη πολλάκις φανερώνει καὶ ρητῶς τί ἐπικρατεῖ πλέον εἰς τὸν σύγχρονόν του κόσμον. Καὶ αἱ πληροφορίαι αὗται εἶναι πολύτιμοι ὡς καὶ τὰ παρ' αὐτοῦ παρατιθέμενα ἐπίσημα κείμενα. Κατωτέρω ἀναφέρονται 175 (ἑκατὸν ἑβδομήντα πέντε) περιπτώσεις (ΡΠ Β΄, Γ΄, Δ΄ μέχρι σελ. 392), αἱ ὁποῖαι ἀμέσως ἐνδιαφέρουν τὸ θέμα μας.

1. Ἀποστόλων, καν. 3 (ΡΠ Β΄, 5,15): *Ἐγὼ δὲ εἶδον*

2. Ἀποστόλων, καν. 5 (ΡΠ Β΄, 8,12-13): *ἐκ τοῦ μὴ λύεσθαι σήμερον*

3. Ἀποστόλων, καν. 8 (ΡΠ Β΄, 12,7-8): *Ἐκ τῶν διακόνων δὲ... βλέπομεν*

4. Ἀποστόλων, καν. 14 (ΡΠ Β΄, 19,10-12): *Τὸ δὲ... κατὰ πρόσταξιν βασιλικὴν ἐκκεχώρηται* καὶ (ΡΠ Β΄, 19,27-28): *Ἐπεὶ λέγουσι... τινὲς*

5. Ἀποστόλων, καν. 17 (ΡΠ Β΄, 23,6): *Ὅπως δὲ ἀναγνῶσται πολλοὶ*

6. Ἀποστόλων, καν. 21 (ΡΠ Β΄, 30,10-14): *οἱ πλείους τῶν ἀνθρώπων... προσέρχονται... Οἱ δὲ πολιτικοὶ νόμοι... κολάζουσι*

7. Ἀποστόλων, καν. 31 (ΡΠ Β΄, 40,14): *Διὰ... τοῦτο*

8. Ἀποστόλων, καν. 48 (ΡΠ Β΄, 65,4): *τὸ παλαιὸν*

9. Ἀποστόλων, καν. 51 (ΡΠ Β΄, 68,8): *οἱ ἀθεώτατοι Βογόμιλοι* καὶ (ΡΠ Β΄, 68,13-14): *διὰ γὰρ τοῦτο καὶ πολλοὶ μοναχοὶ*

10. Ἀποστόλων, καν. 52 (ΡΠ Β΄, 70,3-6): *μοναχοὶ γὰρ τότε ἐπεγινώσκοντο... Τὸ δὲ σήμερον*

11. Ἀποστόλων, καν. 53 (ΡΠ Β΄, 71,2-3): *οὐ νηστεύομεν, ἀλλὰ... καταλύομεν*

---

Οὕτως εἰς τὸν κανόνα 3 τῆς Κανονικῆς Ἐπιστολῆς Γρηγορίου Νύσσης (ΡΠ Δ΄, 307,23,25,28) ὁ χρόνος ἐνεστὼς *"Μάντεις... δὲ εἰσίν," "Καθάρσια δὲ λέγονται," "Εἰσὶ γάρ τινες"*· τὸ αὐτὸ καὶ εἰς τὸν κανόνα 6 τῆς Κανονικῆς Ἐπιστολῆς Γρηγορίου Νύσσης (ΡΠ Δ΄, 321,28): *"πληθωρία... ὀνομάζεται."*





12. Ἀποστόλων, καν. 54 (ΡΠ Β΄, 72,10-12): *Οἱ γοῦν λέγοντες... κακῶς λέγουσιν*

13. Ἀποστόλων, καν. 63 (ΡΠ Β΄, 81,5-7): *Τὰ δὲ ὑπὸ ὀρνέων... πῶς... ἐσθίονται, ἁγνοῦ*

14. Ἀποστόλων, καν. 69 (ΡΠ Β΄, 89,22): *Εἴδομεν δὲ τοῦτο...*

15. Ἀποστόλων, καν. 74 (ΡΠ Β΄, 95,12-13): *νεαρᾶς τοῦ ... Αὐτοκράτορος* (=Μανουὴλ Κομνηνοῦ) καὶ (ΡΠ Β΄, 96,5): *Σήμερον δὲ*

16. Ἀποστόλων, καν. 76 (ΡΠ Β΄, 99,8: ἐτέρα ἑρμηνεία): *διά τοι τοῦτο*

17. Ἀποστόλων, καν. 78 (ΡΠ Β΄, 101,6-9): *πολλοὶ δὲ ἀρχιερεῖς... τυφλωθέντες... οὐ μετεκινήθησαν*

18. Α΄ Οἰκ., Νίκαια, καν. 1 (ΡΠ Β΄, 116,12): *οὐκ εἶδόν τινα ἱερωμένον*

19. Α΄ Οἰκ., Νίκαια, καν. 6 (ΡΠ Β΄, 130,4-6): *τῆς δὲ νεαρᾶς νομοθεσίας ... Μανουὴλ τοῦ Κομνηνοῦ* καὶ (ΡΠ Β΄, 131,9): *σήμερον δὲ*

20. Α΄ Οἰκ., Νίκαια, καν. 15 (ΡΠ Β΄, 148,2: ἐτέρα ἑρμηνεία): καὶ *ἐκωλύθη συνοδικῶς* καὶ (ΡΠ Β΄, 148,13-16: ἐτέρα ἑρμηνεία): *διὰ γὰρ τοῦτο οὐδὲ καθαιροῦνται... ἀλλὰ... ἀποκαθίστανται*

21. Α΄ Οἰκ., Νίκαια, καν. 16 (ΡΠ Β΄, 150,15-17): *Ὥστε καλῶς ποιεῖ ὁ ... χαρτοφύλαξ, μὴ παραχωρῶν*

22. Α΄ Οἰκ., Νίκαια, καν. 17 (ΡΠ Β΄, 153,24-25): *σήμερον ἔχει... ὡς τὸ παλαιὸν*

23. Α΄ Οἰκ., Νίκαια, καν. 18 (ΡΠ Β΄, 156,4-5): *βλέπομεν γινόμενον καὶ* (ΡΠ Β΄, 156,8-12): *Ὁ... κατὰ καιροὺς χαρτοφύλαξ... προκάθηται ἐν ταῖς... συνάξεσιν... ἐκ προστάξεως... Ἀλεξίου τοῦ Κομνηνοῦ*

24. Α΄ Οἰκ., Νίκαια, καν. 20 (ΡΠ Β΄, 163,17): *ἐμοὶ δὲ ἀρέσκει*

25. Β΄ Οἰκ., Κ/πολις, καν. 2 (ΡΠ Β΄, 171,11-12): *Ὅτι δὲ ἐν βαρβάροις ... ἐκκλησίαι τότε ἦσαν πιστῶν καὶ* (ΡΠ Β΄, 172,10-11): *καὶ εὔχομαι ἵνα καὶ αὕτη ἐπανέλθῃ εἰς τὰ πρότερα δίκαια*

26. Β΄ Οἰκ., Κ/πολις, καν. 3 (ΡΠ Β΄, 176,4-5): *Εὕρηται δὲ ἐν τῷ χρονικῷ τοῦ Σκυλίτση καὶ* (ΡΠ Β΄, 176,8-9): *Ἡμεῖς δὲ εἴδομεν καὶ ἐπὶ... Ἰσαακίου τοῦ Ἀγγέλου*

27. Β΄ Οἰκ., Κ/πολις, καν. 6 (ΡΠ Β΄, 186,13): *Ἐμοὶ δὲ δοκεῖ*

28. Γ΄ Οἰκ., Ἔφεσος, καν. 8 (ΡΠ Β΄, 205,1-5): *Πρὸ τοῦ ἀποξενωθῆναι τὴν βασιλείαν τῶν Ῥωμαίων ἐκ τῆς μεγάλης Ἀντιοχείας... Τοῦ γοῦν τότε*

29. Δ΄ Οἰκ., Χαλκηδών, καν. 4 (ΡΠ Β΄, 229,6-9): *Διὰ γὰρ τοῦτο... ὁ Σίδης ... προσώπῳ τοῦ... Μιχαὴλ τοῦ Δούκα*

30. Δ΄ Οἰκ., Χαλκηδών, καν. 8 (ΡΠ Β΄, 236,15-16): *Οἱ γοῦν σήμερον λέγοντες*

31. Δ΄ Οἰκ., Χαλκηδών, καν. 9 (ΡΠ Β΄, 239,30-31): *Τοῦτο δὲ... σήμερον οὐκ ἐνεργεῖ*

32. Δ΄ Οἰκ., Χαλκηδών, καν. 12 (ΡΠ Β΄, 248,16-19): *Ἐπεὶ δὲ κατὰ τὸν Ἀπρίλιον μῆνα... χρυσοβούλλου... Ἰσαακίου τοῦ Ἀγγέλου καὶ* (ΡΠ Β΄, 249,14-15): *τοῦτο γὰρ φυλάττεται καὶ μέχρι τοῦ νῦν*

33. Δ΄ Οἰκ., Χαλκηδών, καν. 14 (ΡΠ Β΄, 254,1-2): *ἀναγκάζει... τοὺς Λατίνους ἐξόμνυσθαι*

34. Δ΄ Οἰκ., Χαλκηδών, καν. 15 (ΡΠ Β΄, 255,1-2): *Τὰ τοῦ παρόντος κανόνος πάντη ἐσχόλασαν· διακόνισσα γὰρ σήμερον οὐ χειροτονεῖται*

35. Δ΄ Οἰκ., Χαλκηδών, καν. 16 (ΡΠ Β΄, 257,1-8): *Τὸ παλαιὸν γυναῖκές τινες... σήμερον δὲ*

36. Δ΄ Οἰκ., Χαλκηδών, καν. 25 (ΡΠ Β΄, 275,8-9: ἑτέρα ἑρμηνεία): *Ὅτι οὖν οὐδέν τι σαφὲς ἐκυρώθη τότε, λέγει, ὅτι*

37. Πενθέκτη, ἐν Τρούλλῳ, καν. 4 (ΡΠ Β΄, 316,2-3): *ὅτι τὸ παλαιὸν... καθὼς γίνεται σήμερον*

38. Πενθέκτη, ἐν Τρούλλῳ, καν. 11 (ΡΠ Β΄, 329,11-12): *ὅτι καὶ ἡμεῖς ἀδιαφόρως ἐσθίομεν ἄζυμα*

39. Πενθέκτη, ἐν Τρούλλῳ, καν. 13 (ΡΠ Β΄, 336,27-29): *ἀναγκάζονται ... ὡς τὰ ἱερὰ μεταχειριζόμενοι*

40. Πενθέκτη, ἐν Τρούλλῳ, καν. 19 (ΡΠ Β΄, 348,3-4): *Τινὲς δὲ ἀμελοῦσι τοῦ τοιούτου αὐτῶν ἐπαγγέλματος καὶ* (ΡΠ Β΄, 348,12-13): *καὶ ἀπὸ τῆς νεαρᾶς τοῦ... βασιλέως... Ἀλεξίου τοῦ Κομνηνοῦ*

41. Πενθέκτη, ἐν Τρούλλῳ, καν. 20 (ΡΠ Β΄, 351,18-19): *οἱ γὰρ ἱερεῖς τὸ παλαιὸν καὶ τὸ διδάσκειν ἐπάναγκες εἶχον*

42. Πενθέκτη, ἐν Τρούλλῳ, καν. 23 (ΡΠ Β΄, 355,1-4): *Καταλύσας πρὸ χρόνων ἱκανῶν... εἶδον*

43. Πενθέκτη, ἐν Τρούλλῳ, καν. 24 (ΡΠ Β΄, 357,21-27): *Ὁ... κανὼν... τὰς ποτὲ γινομένας ἱπποδρομίας ἀπαγορεύει, οὐ μὴν τὰς σήμερον τελουμένας κατ' ἐπιτροπὴν... βασιλικήν. Τότε μὲν ... μέχρι καὶ νῦν καὶ* (ΡΠ Β΄, 358,21-27): *Σήμερον δὲ τῶν ἱπποδρομιῶν τελουμένων... καὶ ἡ σήμερον γινομένη καὶ* (ΡΠ Β΄, 359,4): *τὰ ἐπιτεταμμένα, τὰ καὶ σήμερον ἐνεργοῦντα*

44. Πενθέκτη, ἐν Τρούλλῳ, καν. 27 (ΡΠ Β΄, 365,12-13): *ἀρετῆς γὰρ... ὑπόδειγμα οἱ κληρικοὶ ὀφείλουσιν εἶναι*

45. Πενθέκτη, ἐν Τρούλλῳ, καν. 30 (ΡΠ Β΄, 370,19-22): *Ἐγὼ δὲ ἐρωτήσας διαφόρους ἐπισκόπους περὶ τούτου... ἔμαθον ἐνεργεῖν τὰ τοῦ παρόντος κανόνος εἰς τὰς τοιαύτας χώρας*

46. Πενθέκτη, ἐν Τρούλλῳ, καν. 32 (ΡΠ Β΄, 376,26-27): *Ἐπεὶ δὲ οὐ μόνον οἱ Ἀρμένιοι, ἀλλὰ καὶ οἱ Λατίνοι αἰτιῶνται...λέγοντες καὶ* (ΡΠ Β΄, 377, 14-15): *Οἱ... Ἴβηρες ἱερεῖς... οὐ βάλλουσιν καὶ* (ΡΠ Β΄, 377,22 - 378,7): *Σημείωσαι... τὴν θείαν ἱεροτελεστίαν, ἥτις παρ' ἡμῖν ἀγνοεῖται... Ἐγὼ δὲ συνοδικῶς... ἐλάλησα τοῦτο*





47. Πενθέκτη, ἐν Τρούλλῳ, καν. 33 (ΡΠ Β΄, 380,20 - 381,11): *Καὶ ἐν τῇ βασιλευούσῃ δὲ... καὶ ἐν ἑτέροις θείοις ναοῖς, ἔχουσι λαϊκοὶ... κληρικά τε ὀφφίκια. Πλὴν... ὅπως παραχωρεῖται, ἀγνοῶ... ἤκουσα... ὅπερ ἐμοὶ τέως οὐ δοκεῖ... Ἐμοὶ δὲ δοκεῖ*

48. Πενθέκτη, ἐν Τρούλλῳ, καν. 34 (ΡΠ Β΄, 383,4-5: ἑτέρα ἑρμηνεία): *Εὑρίσκων δὲ σημείωμα τοῦ βασιλέως... Ἀλεξίου, τοῦ υἱοῦ... Μανουὴλ τοῦ Κομνηνοῦ*

49. Πενθέκτη, ἐν Τρούλλῳ, καν. 35 (ΡΠ Β΄, 384,11-13): *Ἐπὶ τούτοις, ἔχε ἐπὶ μνήμης καὶ τὸ κατὰ τὸν Σεπτέμβριον μῆνα τῆς ιδ΄ ἰνδικτιῶνος ἀπολυθὲν πρόσταγμα τοῦ... ἁγίου ἡμῶν βασιλέως*

50. Πενθέκτη, ἐν Τρούλλῳ, καν. 37 (ΡΠ Β΄, 389,6 - 390,17): *Προεβάλετο γὰρ τὸν τοιοῦτον κανόνα ὁ... Ἀλέξιος ὁ Ἀριστηνὸς κατὰ τοῦ... πατριάρχου Ἱεροσολύμων κυροῦ Νικηφόρου... εἶδον γὰρ τοῦτο πολλάκις λαληθὲν καὶ εἰς ἀμφιβολίαν ἐλθὸν*

51. Πενθέκτη, ἐν Τρούλλῳ, καν. 38 (ΡΠ Β΄, 393,2-4): *ὀφείλεις εἰδέναι, ὅτι... τοῦ ,ςφθε΄ ἔτους, γέγονε σημείωμα παρὰ τοῦ... βασιλέως... Ἀλεξίου τοῦ Κομνηνοῦ*

52. Πενθέκτη, ἐν Τρούλλῳ, καν. 39 (ΡΠ Β΄, 397,3-5): *Σήμερον δὲ οὐδεμία... ὑπόκειται, ἀλλ' οὐδὲ τὰ δίκαια... ἔχει*

53. Πενθέκτη, ἐν Τρούλλῳ, καν. 41 (ΡΠ Β΄, 405,19-21): *Σήμερον δὲ.. ἐνεργοῦσι τὰ τῆς νεαρᾶς*

54. Πενθέκτη, ἐν Τρούλλῳ, καν. 42 (ΡΠ Β΄, 407,1-4): *Πολλοὶ λαοπλάνοι τὰς πόλεις περιέρχονται... τὸ μοναχικὸν ἐπάγγελμα καθυβρίζοντες*

55. Πενθέκτη, ἐν Τρούλλῳ, καν. 44 (ΡΠ Β΄, 410,6-7): *Εἶδον γάρ, ἐπὶ τῶν ἡμερῶν τοῦ... πατριάρχου κυροῦ Λουκᾶ*

56. Πενθέκτη, ἐν Τρούλλῳ, καν. 45 (ΡΠ Β΄, 412,1-3): *Ὅπερ οἱ θεῖοι Πατέρες ἔμαθον τότε... ἐκώλυσαν, τοῦτο νῦν γίνεται*

57. Πενθέκτη, ἐν Τρούλλῳ, καν. 48 (ΡΠ Β΄, 421,17-20): *ἐλαλήθη ἐνώπιον τοῦ βασιλέως... Ἰσαακίου τοῦ Ἀγγέλου... παρόντων πατριαρχῶν τριῶν*

58. Πενθέκτη, ἐν Τρούλλῳ, καν. 53 (ΡΠ Β΄, 429,21 - 430,1): *πάλαι μὲν ... νῦν δὲ καὶ* (ΡΠ Β΄, 430,31 - 431,1): *Οὐ δὲ γίνωσκε... σημείωμα... προκαθημένου Νικολάου... οἰκουμενικοῦ πατριάρχου*

59. Πενθέκτη, ἐν Τρούλλῳ, καν. 55 (ΡΠ Β΄, 435,12-16): *Ἐγὼ δὲ εἶδόν τινας Λατίνους... ἄλλους δὲ εἶδον μὴ ἀπελθόντας*

60. Πενθέκτη, ἐν Τρούλλῳ, καν. 58 (ΡΠ Β΄, 438,11-15): *ἐμοὶ δὲ οὐ δοκεῖ ... Οἱ μέντοι Λατῖνοι... ἐγκόλπια φέροντες, καὶ λαϊκοὶ ὄντες, οὐ μόνον ἑαυτοῖς... μεταδιδόασιν... ἀλλὰ καὶ ἑτέροις*

61. Πενθέκτη, ἐν Τρούλλῳ, καν. 60 (ΡΠ Β΄, 441,11): *Ἐγὼ δὲ βλέπων*

62. Πενθέκτη, ἐν Τρούλλῳ, καν. 61 (ΡΠ Β΄, 446,5): *ὅσα εἶδον τοιαῦτα συνοδικῶς ἐκδικηθέντα*

63. Πενθέκτη, ἐν Τρούλλῳ, καν. 62 (ΡΠ Β΄, 451,21-23): *Ἐρωτήσας οὖν ... οὐδέν τι ἕτερον ἤκουσα, ἀλλ' ἢ ἐκ μακρᾶς συνηθείας ταῦτα τελεῖσθαι*

64. Πενθέκτη, ἐν Τρούλλῳ, καν. 63 (ΡΠ Β΄, 453,14-19): *Ὁ ἁγιώτατος δὲ πατριάρχης... Νικόλαος ὁ Μουζάλων... ὥρισε πυρὶ παραδοθῆναι*

65. Πενθέκτη, ἐν Τρούλλῳ, καν. 64 (ΡΠ Β΄, 455,24-27): *διὰ γὰρ τοῦτο ... πολλοὶ μοναχοὶ .. ἐκολάσθησαν*

66. Πενθέκτη, ἐν Τρούλλῳ, καν. 65 (ΡΠ Β΄, 458,31 - 459,28): *Ἡ δὲ τῶν πυρκαϊῶν δαιμονιώδης τελετὴ... ἐγίνοντο μέχρι... τοῦ... πατριάρχου κυροῦ Μιχαήλ, τοῦ γεγονότος ὑπάτου τῶν φιλοσόφων... ἃ... ὁ ῥηθεὶς... πατριάρχης ...καταργηθῆναι ἐπέτρεψεν...Καὶ νῦν...τὰ τοιαῦτα...ἔργα παντελῶς ἠπράκτησαν*

67. Πενθέκτη, ἐν Τρούλλῳ, καν. 66 (ΡΠ Β΄, 462,1-2): *Νομίζω... ὅτι κακῶς τοῦτο ποιοῦσι*

68. Πενθέκτη, ἐν Τρούλλῳ, καν. 67 (ΡΠ Β΄, 463,10-12): *Οἱ δὲ Λατῖνοι ἀδιαφόρως ἐσθίουσι... καὶ οἱ Ἀδριανουπολῖται, ὡς ἀκούω*

69. Πενθέκτη, ἐν Τρούλλῳ, καν. 69 (ΡΠ Β΄, 466,5-7): *Ὅπως οὖν εἰς τὸ θεῖον ἄδυτον... ἀκωλύτως εἰσέρχεται ὁ βουλόμενος, ἀγνοῶ*

70. Πενθέκτη, ἐν Τρούλλῳ, καν. 72 (ΡΠ Β΄, 473,13): *Σημείωσαι... διὰ τοὺς Ἴβηρας...*

71. Πενθέκτη, ἐν Τρούλλῳ, καν. 79 (ΡΠ Β΄, 488,17-18): *Διά τοι τοῦτο... εἰς ταύτην τὴν τῶν πόλεων βασιλεύουσαν οὐδέν τι τολμᾶται τοιοῦτον παρά τινος*

72. Πενθέκτη, ἐν Τρούλλῳ, καν. 82 (ΡΠ Β΄, 494,19-20): *Εἰ δὲ ταῦτα οὕτως ἔχουσι, νομίζω, ὅτι κακῶς ποιοῦσιν οἱ ἐπ' ἐκκλησίας*

73. Πενθέκτη, ἐν Τρούλλῳ, καν. 84 (ΡΠ Β΄, 497,20-23): *Νηπίων γὰρ... αἱχμαλωτισθέντων... καὶ διαπραθέντων πρὸς Ῥωμαίους... εἰ χρὴ τοὺς πωληθέντας βαπτισθῆναι καὶ* (ΡΠ Β΄, 498,4-5): *Ἐπὶ δὲ τῶν ἡμερῶν τοῦ... πατριάρχου κυροῦ Λουκᾶ*

74. Πενθέκτη, ἐν Τρούλλῳ, καν. 86 (ΡΠ Β΄, 505,10-11): *Καὶ τὸ σήμερον δὲ γινόμενον πραγματικῶς εἰς τὰ πορνοβοσκεῖα*

75. Πενθέκτη, ἐν Τρούλλῳ, καν. 91 (ΡΠ Β΄, 520,2-6): *Ἀπελύθησαν δὲ νεαραὶ... καὶ τοῦ... αὐτοκράτορος κυροῦ Μανουὴλ τοῦ Κομνηνοῦ*

76. Πενθέκτη, ἐν Τρούλλῳ, καν. 96 (ΡΠ Β΄, 536,6-9): *Σημείωσαι οὖν ταῦτα διὰ τοὺς κλώθοντας, ἢ πλέκοντας... τὰς οἰκείας τρίχας*

77. Πενθέκτη, ἐν Τρούλλῳ, καν. 98 (ΡΠ Β΄, 540,13-15): *σήμερον ὡς μοιχὸς κατακριθήσεται ὁ τοιοῦτος, ὅταν, ἀπὸ τῆς... νεαρᾶς... τοῦ... Βασιλέως κυροῦ Ἀλεξίου τοῦ Κομνηνοῦ*





78. Πενθέκτη, ἐν Τρούλλῳ, καν. 100 (ΡΠ Β΄, 546,14-17): *παρὰ γὰρ οἴκοις πλουσίων... μετὰ πάσης ἀσχημοσύνης ἐξεικονίζονται, ἀλλὰ καὶ... στηλογραφοῦνται*

79. Πενθέκτη, ἐν Τρούλλῳ, καν. 101 (ΡΠ Β΄, 548,24-26): *Μὴ θαυμάσῃς δὲ ... δι' ἣν ἔν τισιν ἐκκλησίαις μεταδίδοται τοῖς λαϊκοῖς... καί οὐκ ἐχειρίζεται*

80. Ζ΄ Οἰκ., Νίκαια, καν. 3 (ΡΠ Β΄, 565,18-19): *ὅτι τὸ παλαιὸν αἱ ψῆφοι παρὰ τοῦ δήμου ἐγίνοντο*

81. Ζ΄ Οἰκ., Νίκαια, καν. 4 (ΡΠ Β΄, 570,7-8: ἑτέρα ἑρμηνεία): *Ἀλλ' ὁ ἀείμνηστος... Μανουὴλ ὁ Κομνηνὸς διὰ χρυσοβούλλου καὶ* (ΡΠ Β΄, 571,5-10): *παρὰ τοῦ... πατριάρχου κυροῦ Λουκᾶ... διεγνώσθη συνοδικῶς, ἔχειν τοὺς τοιούτους ἱερεῖς*

82. Ζ΄ Οἰκ., Νίκαια, καν. 5 (ΡΠ Β΄, 576,10-14): *Σημείωσαι ταῦτα, διά τοὺς ἀποκειρομένους εἰς μοναστήρια... Τοὺς ἐπικτωμένους ἐξωμονιτάτα ἀδελφάτα ἐν μοναστηρίοις διὰ χρημάτων*

83. Ζ΄ Οἰκ., Νίκαια, καν. 7 (ΡΠ Β΄, 581,14-15): *Εἶπε δέ τις... σήμερον τὰ εὐκτήρια καθιεροῦνται;* καὶ (ΡΠ Β΄, 582,17-19): *ὁ ἁγιώτατος... πατριάρχης κὺρ Λουκᾶς ἀπεφήνατο... κατὰ τὸ δοκοῦν δηλαδὴ τῇ συνόδῳ*

84. Ζ΄ Οἰκ., Νίκαια, καν. 9 (ΡΠ Β΄, 587,11-12): *ὁ κατὰ καιροὺς χαρτοφύλαξ ἐνεργεῖ, δικαίῳ τοῦ... πατριάρχου*

85. Ζ΄ Οἰκ., Νίκαια, καν. 12 (ΡΠ Β΄, 598,8-19): *διὰ τριῶν χρυσοβούλλων... τοῦ ,ϛχξς΄ ἔτους*

86. Ζ΄ Οἰκ., Νίκαια, καν. 13 (ΡΠ Β΄, 613,6-7): *Ἔλκυσον δὲ τὸν κανόνα καὶ εἰς τοὺς κατέχοντας ἱερὰ φροντιστήρια σήμερον*

87. Ζ΄ Οἰκ., Νίκαια, καν. 17 (ΡΠ Β΄, 627,17-23): *ἐν μὲν τῇ βασιλευούσῃ... σταυροπήγιον, παρὰ τοῦ κατὰ καιροὺς χαρτοφύλακος, οὐ δίδοται... Ἐν δὲ ταῖς ἔξω χώραις, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, οὐδέν τι τοιοῦτον*

88. Ζ΄ Οἰκ., Νίκαια, καν. 19 (ΡΠ Β΄, 633,2-4): *εἶπον οὖν τινες, ὡς... ἔξουσι χώραν εἰς τὰ κοινοβιακὰ μοναστήρια καὶ* (ΡΠ Β΄, 634,16-17): *ἀπελύθη πρόσταξις τοῦ... κυροῦ Ἀλεξίου τοῦ Κομνηνοῦ*

89. Α΄ καὶ Β΄ Σύνοδος, Κ/πολις, καν. 1 (ΡΠ Β΄, 653,13-27): *γίνωσκε, ὅτι ὁ... βασιλεὺς κυρὸς Μανουὴλ ὁ Κομνηνός, δωρίσατο* (leg. *διωρίσατο*) *διὰ προστάξεως... διὰ... χρυσοβούλλου τοῦ... βασιλέως κυροῦ Ἀλεξίου τοῦ Κομνηνοῦ... τοῦ ,ϛχθα΄ ἔτους*

90. Α΄ καὶ Β΄ Σύνοδος, Κ/πολις, καν. 2 (ΡΠ Β΄, 656,3-7): *ἴδομεν δὲ καὶ πολλοὺς εἰς τὰς τελευταίας σχεδὸν αὐτῶν ἀναπνοὰς ἀποκαρέντας... καὶ ὕστερον πολλὰ σπουδάσαντας μετασχηματισθῆναι*

91. Α΄ καὶ Β΄ Σύνοδος, Κ/πολις, καν. 4 (ΡΠ Β΄, 662,1-16): *συνοδικόν, ἐπὶ ... πατριάρχου κυροῦ Λουκᾶ... Διὰ γὰρ τοῦτο καὶ ὁ αὐτὸς... πατριάρχης*

κὺρ Λουκᾶς ἐπέτρεψε

92. Α΄ καὶ Β΄ Σύνοδος, Κ/πολις, καν. 9 (ΡΠ Β΄, 682,1-2): καὶ ἄλλοτέ ποτε συνέβη ἐπὶ... πατριάρχου κυροῦ Λουκᾶ

93. Α΄ καὶ Β΄ Σύνοδος, Κ/πολις, καν. 15 (ΡΠ Β΄, 695,27-29): Σημείωσαι ταῦτα, ἴσως ὠφελήσοντα κατὰ τῶν λεγόντων, μὴ καλῶς ἡμᾶς ἀποσχισθῆναι ἀπὸ τοῦ θρόνου τῆς παλαιᾶς Ῥώμης

94. Α΄ καὶ Β΄ Σύνοδος, Κ/πολις, καν. 16 (ΡΠ Β΄, 700,9-13: ἑτέρα ἑρμηνεία): Ἡ μέντοι παραίτησις... δεχθεῖσα συνοδικῶς παρὰ τοῦ... πατριάρχου κυροῦ Λουκᾶ... διὰ ψήφου συνοδικῆς

95. Ἄγκυρα, καν. 1 (ΡΠ Γ΄, 23,8-9): Εἰ δέ τις ἐρεῖ, μὴ χώραν ἔχειν... σήμερον

96. Ἄγκυρα, καν. 3 (ΡΠ Γ΄, 27,11-21): ὁ... πατριάρχης κυρὸς Λουκᾶς... ὁ μετ' ἐκεῖνον... πατριάρχης κυρὸς Μιχαὴλ... ἐδικαίωσε συνοδικῶς τὸν ἐπίσκοπον

97. Ἄγκυρα, καν. 7 (ΡΠ Γ΄, 37,5-8): Σημείωσαι ταῦτα... Οἱ Ἴβηρες δὲ ἀδιάφορον λέγουσιν εἶναι... καὶ πῶς τοῦτο γίνεται, ἀγνοῶ

98. Ἄγκυρα, καν. 12 (ΡΠ Γ΄, 44,1-7: ἑτέρα ἑρμηνεία): ὁ .. πατριάρχης κυρὸς Πολύευκτος... Εἶπε γὰρ μετὰ τῆς ἁγίας συνόδου ἐν τῇ... συνοδικῇ πράξει

99. Ἄγκυρα, καν. 13 (ΡΠ Γ΄, 47,8-9): ἐπεὶ δὲ ὁ... βαθμὸς παντελῶς ἠπράκτησεν

100. Ἄγκυρα, καν. 14 (ΡΠ Γ΄, 49,22-28): οἱ αἰτιώμενοι διὰ βωγομιλικὴν αἵρεσιν... ἀναγκάζονται... Ἀλλὰ καὶ οἱ... μοναχῶν... ἀπέχονται, ἐσθίουσι δὲ

101. Ἄγκυρα, καν. 24 (ΡΠ Γ΄, 67,16-17): Ἔχε δὲ ἐπὶ μνήμης, ὅτι... ὑποβάλλονται

102. Νεοκαισάρεια, καν. 7 (ΡΠ Γ΄, 81,5-10: ἑτέρα ἑρμηνεία): Ἐπεὶ δὲ βλέπομέν τινας σκανδαλιζομένους... εἴδομεν δὲ καὶ πατριάρχην, καὶ ἑτέρους ἀρχιερεῖς συνεσθίοντας μετὰ δευτερογάμων βασιλέων

103. Γάγγρα, Εἰσαγωγὴ (ΡΠ Γ΄, 97,25-26): Διὰ γὰρ τοῦτο... ἀπρακτεῖ καὶ ὁ... συνοδικὸς τόμος

104. Γάγγρα, καν. 3 (ΡΠ Γ΄, 103,5-13): Ἡ... τοῦ ,ςφλδ΄ ἔτους... νεαρὰ... τοῦ... Κωνσταντίνου τοῦ Πορφυρογεννήτου... διορίζεται

105. Γάγγρα, καν. 19 (ΡΠ Γ΄, 116,1): Αἵρεσις Βογομιλική ἐστιν

106. Γάγγρα, καν. 20 (ΡΠ Γ΄, 117,6-9): σημείωσαι, ὅτι τὰ... γινόμενα... οὐκ ἀποδοκιμάζονται

107. Ἀντιόχεια, καν. 2 (ΡΠ Γ΄, 128,18 - 129,1): Ἐπεὶ δὲ λέγουσί τινες ... καλῶς ὁ πατριάρχης... ὑποχωρεῖ

108. Ἀντιόχεια, καν. 3 (ΡΠ Γ΄, 131,7-9: ἑτέρα ἑρμηνεία): Συνιστῶ δὲ





τοῦτο καὶ ἀπὸ τοῦ... σημειώματος... ἐπὶ τῆς πατριαρχίας τοῦ κυροῦ Νικολάου

109. Ἀντιόχεια, καν. 16 (ΡΠ Γ΄, 156,1-11: ἑτέρα ἑρμηνεία): Πολλάκις συνεζητήθη συνοδικῶς... οἵα ἐστὶ σήμερον ἡ τῶν Ἱεροσολύμων ἐκκλησία, ἡ τῆς Ἀντιοχείας, ἡ Ταρσός, καὶ ἕτεραι καὶ Κλαυδιουπόλεως... ὅπως καλεῖται Κλαυδιουπόλεως, ἀπορῶ (ΡΠ Γ΄, 157,17-20): Ὁ δὲ

110. Λαοδίκεια, καν. 5 (ΡΠ Γ΄, 175,4-6): διὰ τοῦτο οὖν καὶ σήμερον... ψηφίζονται

111. Λαοδίκεια, καν. 11 (ΡΠ Γ΄, 181,1): Τὸ παλαιὸν γυναῖκές τινες

112. Λαοδίκεια, καν. 14 (ΡΠ Γ΄, 183,1 - 184,1): Ὅπερ σήμερον γίνεται ... τοῦτο... ἐγίνετο τὸ παλαιὸν

113. Λαοδίκεια, καν. 15 (ΡΠ Γ΄, 184,1-5): Φαίνεται, ὅτι τὸ παλαιὸν... οἷά εἰσι τὰ σήμερον ψαλλόμενα καὶ (ΡΠ Γ΄, 185,5-11): Σημείωσαι ταῦτα διὰ τοὺς μοναχούς... Ὡσαύτως σημείωσαι, ὅτι καὶ τὰ τῶν ψαλτῶν... πάντη κεκώλυνται

114. Λαοδίκεια, καν. 19 (ΡΠ Γ΄, 188,4-7): Καταλαμβάνεται οὖν, ὡς ἄλλη τις ἀκολουθία ἐκράτει κατὰ τὸν τότε καιρὸν... Ἐπεὶ δὲ σήμερον... μετέπεσον ταῦτα

115. Λαοδίκεια, καν. 22 (ΡΠ Γ΄, 191,11-12): Διὰ γὰρ τοῦτο καὶ σήμερον παρὰ τῶν ὑποδιακόνων λέγεται

116. Λαοδίκεια, καν. 44 (ΡΠ Γ΄, 212,4-5): Εἰς μέντοι τὰ μέρη τῶν Λατίνων ἀνερυθριάστως αἱ γυναῖκες... ὅτε βούλονται εἰσέρχονται

117. Λαοδίκεια, καν. 50 (ΡΠ Γ΄, 217,1-2): Σημείωσαι ἀπὸ τοῦ παρόντος ... ὅτι ξηροφαγεῖν ὀφείλομεν

118. Λαοδίκεια, καν. 51 (ΡΠ Γ΄, 219,11-12): Σημείωσαι τοίνυν, ὅτι ἀπὸ τοῦ παρόντος κανόνος, οὐδὲ μνῆμαι κατοιχομένων γίνονται

119. Λαοδίκεια, καν. 53 (ΡΠ Γ΄, 220,1): Ὁ κανὼν σαφὴς ἐστίν· ὅτι δὲ ἠπράκτησε παντελῶς

120. Λαοδίκεια, καν. 57 (ΡΠ Γ΄, 223,19-20): Περιοδευταὶ δέ εἰσιν οἱ σήμερον προβαλλόμενοι παρὰ τῶν ἐπισκόπων ἔξαρχοι

121. Σαρδική, καν. 6 (ΡΠ Γ΄, 246,22 - 247,6): Ὁ μέντοι θεοστεφὴς... ἡμῶν βασιλεὺς... ηὐδόκησε... λόγος ἐγένετο παρὰ τῇ συνόδῳ ἐπὶ... πατριάρχου κυροῦ Μιχαήλ, τοῦ... ὑπάτου τῶν φιλοσόφων

122. Σαρδική, καν. 12 (ΡΠ Γ΄, 265,12-14): ἀπὸ μακρᾶς δὲ συνηθείας, βεβαιωθείσης πολλάκις συνοδικῶς, ὁ θρόνος τῆς Κωνσταντινουπόλεως σταυροπήγιά τε δίδωσιν

123. Σαρδική, καν. 17 (ΡΠ Γ΄, 274,15 - 275,1): Ὥστε σημείωσαι, ὅτι οὐκ ὀφείλουσιν ἀπὸ τῆς βασιλευούσης τῶν πόλεων ἐκβάλλεσθαι οἱ ἀνατο-

λικοὶ ἐπίσκοποι

124. Σαρδική, καν. 19 (ΡΠ Γ΄, 277,2-6: ἑτέρα ἑρμηνεία): Τοῦ... ἐρωτήσαντος συνοδικῶς... ἐδέησε καὶ ἡμᾶς εἰπεῖν τὸ δοκοῦν ἡμῖν, καὶ εἴπομεν ταῦτα

125. Καρθαγένη, καν. Δ΄(Δ΄) (ΡΠ Γ΄, 303,19-21): Καὶ ὁ... κανὼν ... ἐλέγχει τοὺς Λατίνους, περὶ τούτου κακῶς φρονοῦντας καὶ (ΡΠ Γ΄, 304,14-16): Ὁ δὲ... πατριάρχης κὺρ Λουκᾶς... ἀπεφήνατο συνοδικῶς

126. Καρθαγένη, καν. 6(6) (ΡΠ Γ΄, 311,23-25): σημείωσαι, ὅτι... ἱερωμένοι μοναχοὶ κακῶς ποιοῦσι

127. Καρθαγένη, καν. 7(7) (ΡΠ Γ΄, 314,23 - 315,2): Ὁ δὲ... πατριάρχης κυρὸς Μιχαὴλ, ὁ... ὕπατος τῶν φιλοσόφων, ἔλεγεν

128. Καρθαγένη, καν. 11(11) (ΡΠ Γ΄, 321,18-30): Τοῦ Φιλιππουπόλεως, τοῦ Ἰταλικοῦ ἐκείνου... εἰς τὴν μεγάλην σύνοδον, διεγνώσθη μηδέν τι ἀκανόνιστον

129. Καρθαγένη, καν. 12(12) (ΡΠ Γ΄, 323,32 - 324,2): εἶδον γὰρ καὶ πολλοὺς ἱερωμένους ἀπὸ κλοπῆς καθαιρεθέντας συνοδικῶς καὶ (ΡΠ Γ΄, 324,17-18): διέγνω ὁ... πατριάρχης κὺρ Λουκᾶς μετὰ τῆς... συνόδου

130. Καρθαγένη, καν. 15(14) (ΡΠ Γ΄, 335,31-32): Σήμερον δὲ παρορῶνται ταῦτα καὶ (ΡΠ Γ΄, 336,15-17): ὁ... πατριάρχης κὺρ Λουκᾶς... ἔθετο σπουδὴν διορθώσασθαι

131. Καρθαγένη, καν. 16(18-22) (ΡΠ Γ΄, 344,7-12): συνοδικὴ σημείωσις, εἰς τὴν ἑσημερίαν τοῦ... πατριάρχου κυροῦ Λουκᾶ... καὶ ... τοῦ σημειώματος τοῦ... πατριάρχου κυροῦ Μιχαὴλ καὶ (ΡΠ Γ΄, 344,30-31): παρὰ δὲ ταῖς ἄλλαις ἐκκλησίαις οὐ κρατεῖ

132. Καρθαγένη, καν. 18(24-26) (ΡΠ Γ΄, 354,5-8): Εἶδον γὰρ καὶ ἀρχιερέα... ἐγγράφεσθαι δὲ τέως μέχρι τοῦ νῦν οὐκ εἴδομεν

133. Καρθαγένη, καν. 19(27) (ΡΠ Γ΄, 361,11-12): Σὺ δὲ γίνωσκε, ὅτι σήμερον... σχολάζουσι καὶ (ΡΠ Γ΄, 361,15-17): κατὰ τὴν... νεαρὰν τοῦ... ἁγίου ἡμῶν βασιλέως... τοῦ ,χοδ΄ ἔτους

134. Καρθαγένη, καν. 28(36) (ΡΠ Γ΄, 378,30 - 379,2): καὶ σημείωσαι ἀπὸ τούτου, ὅτι μάτην καυχῶνται οἱ περὶ τὴν ἐκκλησίαν τῆς Ῥώμης, λέγοντες

135. Καρθαγένη, καν. 43(50) (ΡΠ Γ΄, 409,19-21): Σημείωσαι οὖν τὰ ἐν τῷ παρόντι κανόνι, διὰ τοὺς προσερχομένους ἀνδροφόνους τῇ μεγάλῃ ἐκκλησίᾳ

136. Καρθαγένη, καν. 44(51) (ΡΠ Γ΄, 411,17-24): Σήμερον δὲ ἀπὸ τούτων... μικρὸν ἢ οὐδὲν σχεδὸν γίνεται... Εἰς δὲ τοὺς Λατίνους... πάντες γὰρ οἱ μοναχοὶ ὁμοῦ καὶ ἐσθίουσι, καὶ ὑπνώττουσιν

137. Καρθαγένη, καν. 49(58) (ΡΠ Γ΄, 424,18 - 425,4): Ὁ... μητροπολί-





της Ἐφέσου... Χριστόφορος... ἠτιάθη παραλόγως, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ

138. Καρθαγένη, καν. 54(63) (ΡΠ Γ΄, 439,18-19): Γίνωσκε δέ, ὅτι λόγος ... πολὺς παρὰ τῇ συνόδῳ καὶ (ΡΠ Γ΄, 440,9-11): Σὺ δὲ ἔχε ἐπὶ μνήμης τὴν συνοδικὴν σημείωσιν τοῦ... πατριάρχου κυροῦ Μιχαὴλ τοῦ... ὑπάτου τῶν φιλοσόφων

139. Καρθαγένη, καν. 56(65) (ΡΠ Γ΄, 455,10-13): Σὺ δὲ γίνωσκε, ὅτι... ὡς κανονικὸν συντηρεῖται· τὸ δὲ... οὐ παραχωρεῖται

140. Καρθαγένη, καν. 60(69) (ΡΠ Γ΄, 466,1-4): Ὥσπερ σήμερον... γίνονται... οὕτως, ὡς ἔοικεν, ἐτελοῦντο καὶ ἔκπαλαι

141. Καρθαγένη, καν. 63 (72) (ΡΠ Γ΄, 469,1): Τὸ παλαιὸν ἐτελοῦντο

142. Καρθαγένη, καν. 70 (ΡΠ Γ΄, 484,4-7): Ὅπως γοῦν σήμερον οἱ πλείους... οὐ κολάζονται, ἀγνοῶ

143. Καρθαγένη, καν. 71(79) (ΡΠ Γ΄, 487,8-10): διὰ τοῦτο γὰρ καὶ ὁ ἀρχιεπίσκοπος Δέρκου... οὐκ εἰσηκούσθη

144. Καρθαγένη, καν. 74(82) (ΡΠ Γ΄, 493,1-6): Τὸ παλαιὸν... ἐστέλλετο ... ἐπεὶ σήμερον οὐκ ἐνεργοῦσιν

145. Καρθαγένη, καν. 75 (83) (ΡΠ Γ΄, 496,5-8): ἑλκύσει δὲ... πέμπειν, ὡς γίνεται σήμερον

146. Καρθαγένη, καν. 79(87) (ΡΠ Γ΄, 502,4-5): Ταῦτα δὲ οὐκ ἐνεργοῦσι σήμερον

147. Καρθαγένη, καν. 80(88) (ΡΠ Γ΄, 504,5): Τὸ μέντοι σήμερον γινόμενον καὶ (ΡΠ Γ΄, 504,11-14): Ταῦτα δὲ κρατήσουσιν εἰς τοὺς ἄλλους... καὶ εἰς τὸν πατριάρχην Κωνσταντινουπόλεως... ἐνεδόθη ... δέχεσθαι μοναχοὺς

148. Καρθαγένη, καν. 82(90) (ΡΠ Γ΄, 508,5-10): Ἀνάγνωθι... καὶ τὴν νεαρὰν τοῦ... βασιλέως κυροῦ Ἀλεξίου τοῦ Κομνηνοῦ... μὴ ἔχειν χώραν τοὺς ... νόμους

149. Καρθαγένη, καν. 83(91) (ΡΠ Γ΄, 510,8-9): Σημείωσαι τὸν παρόντα κανόνα πολλὰ χρησιμεύοντα εἰς τὰς ἀγροικικὰς ἐκκλησίας· γίνονται γὰρ πολλὰ τοιαῦτα

150. Καρθαγένη, καν. 86(95) (ΡΠ Γ΄, 516,4): Σήμερον δὲ τοῦτο οὐκ ἐνεργεῖ

151. Καρθαγένη, καν. 96(106) (ΡΠ Γ΄, 538,1-2): Τὰ μὲν ἄλλα τοῦ παρόντος κανόνος εἰσὶν ἀλυσιτελῆ

152. Καρθαγένη, καν. 103(114) (ΡΠ Γ΄, 551,4-6): Ἐν δὲ τῇ συνόδῳ... διάφορα γεγόνασι σημειώματα καὶ (ΡΠ Γ΄, 551,18-19): ἑορταστικῶς καὶ πανηγυρικῶς τελοῦμεν σήμερον τά... μνημόσυνα

153. Καρθαγένη, καν. 120(130) (ΡΠ Γ΄, 579,31-32): Ἐλαλήθη δὲ τοιοῦτόν τι... ἐπὶ... τοῦ... πατριάρχου κυροῦ Λουκᾶ

154. Καρθαγένη, καν. 125(134) (ΡΠ Γ΄, 589,15-18): *Ἔτι σημείωσαι, ὅτι ... οὐκ εἶχον... οἷα ἔχουσι σήμερον*

155. Καρθαγένη, καν. 132(141) (ΡΠ Γ΄, 604,17-19): *Ὁ... πατριάρχης κυρὸς Λουκᾶς ἐπιτιμίῳ... καθυπέβαλε*

156. Σύνοδος ἐπὶ Νεκταρίου, Κ/πολις, Ὑπόμνημα (ΡΠ Γ΄, 628,7-8): *Σὺ δὲ γίνωσκε, ὅτι... οὐκ ἔχει τὸ ἐνεργὸν σήμερον*

157. Ἁγίου Διονυσίου Ἀλεξανδρείας, καν. 2 (ΡΠ Δ΄, 8,14-15): *βλέπομεν σήμερον εἰς τὰ γυναικεῖα*

158. Μεγάλου Βασιλείου, καν. 4 (ΡΠ Δ΄, 106,28-29): *ἡ ἐκκλησία... ἐπὶ τῶν ἡμερῶν τῶν ἡμετέρων τρίτου γάμου ποίησιν οὐκ ἐπέτρεψεν*

159. Μεγάλου Βασιλείου, καν. 8 (ΡΠ Δ΄, 116,25-28): *ἐξεφωνήθη νεαρὰ ... τοῦ... ἁγίου ἡμῶν αὐτοκράτορος Μανουὴλ τοῦ Κομνηνοῦ*

160. Μεγάλου Βασιλείου, καν. 29 (ΡΠ Δ΄, 168,23-25): *ὁ... πατριάρχης κυρὸς Λουκᾶς μετὰ τῆς... συνόδου... ἐπήγαγεν*

161. Μεγάλου Βασιλείου, καν. 38 (ΡΠ Δ΄, 183,18-19): *Σήμερον γάρ, ἐπεὶ μετὰ ἱερολογίας γίνεται,, οὐ γενήσεται*

162. Μεγάλου Βασιλείου, καν. 41 (ΡΠ Δ΄, 189,7-10): *Ὁ δὲ... ἡμῶν βασιλεὺς διαφόρων συνοικέσια... διέσπασε, καὶ... ἐκόλασεν*

163. Μεγάλου Βασιλείου, καν. 43 (ΡΠ Δ΄, 191,11-12): *Ἐγὼ δὲ εἶδον ἱερέα καθαιρεθέντα συνοδικῶς*

164. Μεγάλου Βασιλείου, καν. 51 (ΡΠ Δ΄, 207,5-9): *Θαυμάζω δέ, ὅπως ... καθαιρεθέντες ἐνεργοῦσι... εἶδον γὰρ τοῦτο διαφόρως*

165. Μεγάλου Βασιλείου, καν. 54 (ΡΠ Δ΄, 212,10): *Ἐγὼ δὲ εἶδον γυναῖκα πλουσίαν*

166. Μεγάλου Βασιλείου, καν. 55 (ΡΠ Δ΄, 213,18-23): *Ἐπὶ δὲ τῶν ἡμερῶν...πατριάρχου κυροῦ Κωνσταντίνου τοῦ Χλιαρηνοῦ...γέγονε λόγος συνοδικῶς καὶ* (ΡΠ Δ΄, 214,23-28): *Οἱ γάρ κληρικοὶ... καθαιροῦνται... ἀνάγνωθι τὸ... συνοδικὸν σημείωμα ἐπὶ τῶν ἡμερῶν τοῦ... πατριάρχου κυρίου Κωνσταντίνου τοῦ Χλιαρηνοῦ*

167. Μεγάλου Βασιλείου, καν. 68 (ΡΠ Δ΄, 223,15-18): *ὀφείλεις εἰδέναι, ὅτι ... γέγονεν εἰς τὴν ἐφημερίαν τοῦ... πατριάρχου κυροῦ Θεοδοσίου... σημείωμα συνοδικὸν*

168. Μεγάλου Βασιλείου, καν. 69 (ΡΠ Δ΄, 227,8-10): *ἐλαλήθη συνοδικῶς ἐπὶ τῶν ἡμερῶν... πατριάρχου κυροῦ Νικολάου τοῦ Μουζάλωνος*

169. Μεγάλου Βασιλείου, καν. 72 (ΡΠ Δ΄, 233,8): *λέγω ὅτι διαφορά ἐστι μάντεων καὶ γητευτριῶν*

170. Μεγάλου Βασιλείου, καν. 74 (ΡΠ Δ΄, 237,17-18): *διωρίσατο ἐπὶ τῶν ἡμερῶν τοῦ... πατριάρχου κυροῦ Λουκᾶ σκοπηθῆναι συνοδικῶς*





171. Μεγάλου Βασιλείου, καν. 79 (ΡΠ Δ΄, 242,18-26): *σημείωσαι ὅτι τὰ τοῦ παλαιοῦ νόμου... ἐσχόλασαν... Καὶ οἱ Λατῖνοι... τῷ κανόνι προσκρούουσιν*

172. Μεγάλου Βασιλείου, καν. 81 (ΡΠ Δ΄, 247,17-19): *ἀλλὰ καὶ σήμερον πολλοὶ... ἀλώσιμοι γινόμενοι... πίστιν ἐξόμνυνται*

173. Μεγάλου Βασιλείου, καν. 82 (ΡΠ Δ΄, 249,20-21): *Ἐγὼ γὰρ εἶδον πολλοὺς ὀμόσαντας*

174. Μεγάλου Βασιλείου, καν. 83 (ΡΠ Δ΄, 251,29): *εἶδον γὰρ τοῦτο καὶ πραγματικῶς γεγονὸς*

175. Μεγάλου Βασιλείου, καν. 89 (ΡΠ Δ΄, 277,4-6): *ὅτι τὰ... περιεχόμενα... ἐσχόλασαν παντελῶς*

Διαιροῦμεν τὸν τρόπον εἰσαγωγῆς διὰ τῆς χρήσεως λέξεων ἢ ἐκφράσεων[3]

1. π.χ. "σημείωσαι," "ἔχε ἐπὶ μνήμης," "σὺ δὲ γίνωσκε" καὶ παρόμοια (25, 46, 49, 58, 70, 76, 82, 93, 97, 101, 106, 113, 117, 118, 123, 126, 134, 135, 138, 139, 149, 154, 156, 171).

1α. π.χ. "πάλαι," "παλαιόν," "σήμερον," "τότε (ἐγίνετο)," "πρὸ τοῦ... μέχρι τὸ νῦν" (2, 8, 10, 15, 19, 22, 25, 28, 30, 31, 32, 34, 35, 37, 41, 43, 52, 53, 58, 74, 77, 80, 86, 95, 110, 112, 113, 114, 115, 120, 130, 133, 136, 140, 141, 142, 144, 145, 146, 147, 150, 152, 156, 157, 161, 172).

1β. π.χ. "εἶδεν," "βλέπομεν," "ἤκουσα" (1, 3, 14, 18, 23, 26, 42, 45, 50, 55, 59, 61, 62, 63, 68, 90, 102, 124, 129, 132, 163, 164, 165, 173, 174),

2. π.χ. "δέ," "ἀλλά," "ὅπως δέ," "ἐμοὶ ἀρέσκει," "δοκεῖ," "νομίζω" (4, 5, 13, 24, 27, 47, 60, 67, 72, 87, 109, 137, 164).

3. Ἡ χρῆσις τοῦ ῥήματος εἰς χρόνον ἐνεστῶτα ἢ ἔκφρασις σημαίνουσα τὸν παρόντα πρὸς τὸν σχολιαστὴν χρόνον, π.χ. "διὰ τοῦτο," "τότε" + ἀόριστος, "νῦν" + ἐνεστώς (6, 7, 9, 11, 12, 16, 17, 20, 29, 33, 36, 38, 39, 40, 44, 46, 47, 54, 56, 60, 66, 68, 69, 71, 72, 73, 78, 79, 83, 88, 99, 100, 103, 105, 107, 110, 116, 119, 131, 143, 147, 151, 169, 175).

4α. Διατάξεις Βυζαντινοῦ αὐτοκράτορος, χρυσόβουλλον (15, 19, 23, 32, 40, 48, 49, 51, 75, 77, 81, 85, 88, 89, 104, 121, 133, 148, 159, 162).

4β. Πατριαρχικαί, συνοδικαὶ διατάξεις, ἀποφάσεις, σημειώματα (21, 57, 58, 64, 65, 66, 70, 73, 81, 83, 84, 91, 92, 94, 96, 98, 108, 109, 121, 122, 124, 125, 127, 128, 129, 130, 131, 138, 152, 153, 155, 158, 160, 166, 167, 168, 170).

---

3 Οἱ ὑπογραμμισμένοι ἀριθμοὶ σημαίνουν ὅτι ἀναφέρονται καὶ εἰς ἄλλην περίπτωσιν.

# Η ΣΥΝΟΔΙΚΗ ΑΠΟΦΑΣΗ ΤΗΣ 24 ΜΑΡΤΙΟΥ 1171 ΩΣ ΝΟΜΟΣ ΓΙΑ ΤΗ ΔΙΑΔΟΧΗ ΣΤΟ ΘΡΟΝΟ ΤΟΥ ΒΥΖΑΝΤΙΟΥ

Igor MEDVEDEV (Leningrad)

Ὁ Ch. Diehl ἔκρινε πὼς ἡ ἀπουσία νόμου ποὺ ρύθμιζε τὴ διαδοχὴ στὸ θρόνο ἦταν ἕνα σοβαρὸ συνταγματικὸ μειονέκτημα ἀπὸ τὸ ὁποῖο τὸ Ρωμαϊκὸ καὶ τὸ Βυζαντινὸ κράτος ὑπέφεραν γιὰ πολύ.[1] Κατὰ τὴ γνώμη ἑνὸς ἄλλου ἐρευνητῆ, ἡ δυναστικὴ κληρονομικότητα ἀποκλειόταν καὶ ὁ κάθε ὀρθόδοξος μποροῦσε νὰ ὑπολογίζει στὸ θρόνο, ἐκτὸς ἂν εἶχε κάποιο φυσικὸ ἐλάττωμα.[2] Ἡ ἔννοια τῆς νομιμότητας στὴν ὑπόθεση τῆς ἀνόδου στὸ βυζαντινὸ θρόνο δὲν ἦταν καθορισμένη.[3] Καὶ πραγματικά, στὸ Βυζάντιο, ποὺ εἶχε ἀκολουθήσει τὴ ρωμαϊκὴ παράδοση τῆς ἐκλογῆς, δὲ φαίνεται νὰ εἶχε ἀντιμετωπιστεῖ ἡ ἰδέα τῆς κληρονομικῆς βασιλείας. Ἡ ἱστορία του εἶναι γεμάτη ἀπὸ παραδείγματα ἀνόδου στὴν ἐξουσία ἀτόμων προερχομένων ἀπὸ χαμηλὴ τάξη — γεγονὸς ποὺ εἶχε ἤδη τότε καταπλήξει τοὺς ξένους. Στὸ "Βίο" τοῦ Ἀποστόλου τῶν Σλάβων Κωνσταντίνου τοῦ Φιλοσόφου, π.χ., μαρτυρεῖται ὅτι ὅταν ὁ Κωνσταντῖνος ἔφθασε στὴ "χώρα τῶν Χαζάρων," τὸν ὑποδέχτηκε ἕνας "ἄνθρωπος κακοήθης καὶ δόλιος" ποὺ τοῦ εἶπε μεταξὺ τῶν ἄλλων καὶ τὰ ἑξῆς: "Πῶς συμβαίνει σεῖς (δηλαδὴ οἱ Βυζαντινοὶ) νὰ ἔχετε τόσο κακὴ συνήθεια, νὰ διορίζετε δηλαδὴ πάντοτε ἄλλον αὐτοκράτορα ἀπὸ ἄλλο γένος; Ἐμεῖς ἐπὶ τοῦ σημείου αὐτοῦ ἀκολουθοῦμε πάντοτε τὸ γένος." Ὁ Κωνσταντῖνος τότε τοῦ

---

1 Ch. Diehl, *Les grands problèmes de l'Histoire Byzantine* (Paris 1943) 50.

2 Ι. Ε. Καραγιαννόπουλος, *Ἡ πολιτικὴ θεωρία τῶν Βυζαντινῶν* (Θεσσαλονίκη 1988) 43.

3 H.-G. Beck, Senat und Volk von Konstantinopel, στο βιβλίο *Ideen und Realitaeten in Byzanz* (London 1972) ἀρ. XII, 51.

ἀπάντησε σιβυλλικὰ "καὶ ὁ Θεὸς ἐπίσης ἀντὶ τοῦ Σαούλ, ποὺ δὲν ἔκανε αὐτὸ ποὺ τοῦ ἄρεσε, ἐπέλεξε τὸ Δαβίδ, ποὺ τὸν εὐχαρίστησε, καὶ τὸ γένος του."[4]

Ἦταν πράγματι μιὰ "καινὴ συνήθεια" ἡ ἀνάδειξη τοῦ αὐτοκράτορα μὲ ἐκλογή; Γνωρίζουμε πολλοὺς "τυχάρπαστους" ποὺ ἀναδείχτηκαν πετυχημένοι αὐτοκράτορες καὶ γόνους δυναστῶν ποὺ ὑπῆρξαν νωθροὶ καὶ ἀνεπαρκεῖς. Ἄλλωστε, οἱ πηγὲς τονίζουν συχνὰ ὅτι ἡ ἀναγνώριση ἑνὸς αὐτοκράτορα δὲ γινόταν τυχαῖα ἀλλὰ "κατὰ τὴν τάξιν," "κατὰ τὸ σχῆμα," "κατὰ τὸ ἔθος."[5] Σύμφωνα μὲ τὸν Προκόπιο Γάζης ἡ ἐκλογὴ τοῦ Ἀναστασίου ἔγινε σύμφωνα μὲ ὅλους τοὺς κανόνες, "ψήφῳ δικαίᾳ," "προσηκόντως."[6]

Προκύπτει ἕνα ζήτημα: τί σημαίνει "ψῆφος δικαία" καὶ ποιός ἦταν ὁ μηχανισμὸς τῆς ἐκλογῆς; Δὲ βοηθεῖ πολύ, ὅπως φαίνεται, ὁ προσδιορισμὸς τῆς νόμιμης ἀνόδου στὸ θρόνο μὲ τὴν ἔκφραση " ἔνομος ἀνάρρησις," ποὺ χρησιμοποιεῖται ἀπὸ τὸ συγγραφέα τῆς πραγματείας τοῦ 6ου αἰώνα "Περὶ πολιτικῆς ἐπιστήμης·" ὁ ὑποψήφιος γιὰ τὴ βασιλεία, ἀναμφιβόλως ἄξιός της, τὴ δέχεται ἀπὸ τὸ Θεὸ διὰ τοῦ λαοῦ *ὡς ἂν ὁ ὅμοιος αὐτῇ* (sc. *τῇ βασιλείᾳ*) *καὶ ἐπώνυμος ἀνὴρ συγγίνεσθαι μέλλων, δικαίως ὡς προερρήθη παρὰ Θεοῦ τε δεδομένην καὶ τῶν πολιτῶν δέξοιτο προσφερομένην.*[7] Προφανῶς, στὴ βάση παρόμοιων ἀντιλήψεων βρίσκεται ἡ πεποίθηση ὅτι ἡ ἁπλὴ κατάληψη τοῦ θρόνου, ἔστω καὶ ὡς ἀποτέλεσμα ἐκλογῆς ἢ ἀναγόρευσης ἀπὸ ἕνα τμῆμα τοῦ πληθυσμοῦ, δὲν μπορεῖ νὰ θεωρηθῆ αὐτὴ καθ' ἑαυτὴν ἐπαρκὴς ἀπὸ τὴν ἄποψη τοῦ ἄγραφου ἐθιμικοῦ δικαίου.[8]

[4] Βίος Κωνσταντίνου-Κυρίλλου, Πρακτικὰ Συνεδρίου *Ἑορταστικαὶ ἐκδηλώσεις πρὸς τιμὴν καὶ μνήμην τῶν ἁγίων αὐταδέλφων Κυρίλλου καὶ Μεθοδίου τῶν Θεσσαλονικέων, φωτιστῶν τῶν Σλάβων* (Θεσσαλονίκη 1986) 492.

[5] Κωνσταντίνου Πορφυρογεννήτου, *De caerimoniis aulae byzantinae* (Bonn) I, 412, 415, 416, 422, 433.

[6] V. Valdenberg, Le idee politiche di Procopio di Gaza e di Menandro Protettore, *Studi Bizantini e Neoellenici* 4 (1935) 75.

[7] V. Valdenberg, Les idées politiques dans les fragments attribués à Pierre le Patrice, *Byzantion* 2 (1926) 67. Ὁ ἐκδότης τῆς πραγματείας Angelo Mai ἀπέδωσε τὴν πατρότητά της στὸ γνωστὸ νομικὸ τῆς Ἰουστινιάνειας ἐποχῆς Πέτρο Πατρίκιο, τελευταῖα ὅμως ἡ πατρότητα τοῦ Πέτρου Πατρικίου ἀμφισβητεῖται: C. M. Mazzucchi, Per una rilettura del palinsesto Vaticano contenente il dialogo "Sulla scienza politica" del tempo di Giustiniano, στὸν τόμο *L'imperatore Giustiniano: storia e mito* (Milano 1978) 237-247.





Προσελκύει τὴν προσοχή μας τὸ γεγονὸς ὅτι ἡ βυζαντινὴ ἰδέα τῆς βασιλικῆς ἐξουσίας, ποὺ προέρχεται ἀπὸ ἐκλογή, παρεκκλίνει ἀπὸ τὴ κλασικὸ ρωμαϊκὸ δίκαιο, δὲ βρίσκουμε καμμιὰ θεοκρατικὴ στήριξη τῆς ἐξουσίας· ὅλα τὰ προνόμια τοῦ αὐτοκράτορα ἐξηγοῦνται ἐδῶ ἀπὸ τὴ μεταβίβαση σ' αὐτὸν τῆς ἐξουσίας ποὺ ἀνήκει στὸ λαὸ (populus ei et in eum omne imperium suum et potestatem concessit).[9] Οἱ Βυζαντινοὶ δέχονταν τὴν ἄποψη αὐτὴ καὶ τὴν ἑρμήνευαν στὸ πνεῦμα τῆς ἰδέας τῆς κοινωνικῆς συνθήκης· εἶχαν ὡστόσο θεωρήσει τὴν αὐτοκρατορικὴ ἐξουσία ὡς προερχόμενη ἀπὸ τὸ Θεό, μολονότι ἦταν ἀποτέλεσμα ἐκλογῆς.[10] Κατὰ τὴν ἄποψη μερικῶν ἐρευνητῶν πρέπει νὰ δοῦμε ἐδῶ τὸν ἀντιφατικὸ συνδυασμὸ τῶν δύο ἀντιπάλων καὶ ἀσυμβίβαστων ἀρχῶν, θεοκρατικῆς καὶ δημοκρατικῆς.[11] Αὐτὸς ὁ τρόπος σκέψης διακρίνει ὅλο τὸ Μεσαίωνα· ἡ "θεία" προέλευση τῆς ἐξουσίας κατανοεῖται μὲ τὴν ἔννοια ὅτι ὁ Θεὸς ἐμπνέει τὸ λαό, δηλαδὴ ὅτι ὁ λαὸς εἶναι ἐργαλεῖο τοῦ Θεοῦ στὴν ὑπόθεση τῆς ἐκλογῆς τοῦ φορέα τῆς ἐξουσίας· ἡ πολιτικὴ ἐξουσία προέρχεται ἐμμέσως ἀπὸ τὸ Θεό, ἀμέσως ἀπὸ τοὺς πολίτες τοῦ κράτους.

Μένει ὅμως ἄλυτο τὸ ζήτημα ἂν αὐτὴ ἡ παράδοση τῆς ἐξουσίας στὸν αὐτοκράτορα θεωροῦνταν ὡς ὁριστικὴ ἢ ὡς προσωρινή. Στὴν πρώτη περίπτωση θὰ ἦταν φυσικὸ νὰ ὑπάρχει καὶ μία θεωρητικὴ στήριξη τῆς μεταβίβασης τῆς κυριαρχίας ἀπὸ τὸν ἕναν αὐτοκράτορα τῆς δυναστείας στὸν ἄλλο. Ἐπειδὴ ὅμως δὲν ὑπάρχουν τέτοια κείμενα, οὔτε διαπιστώνουμε πὼς τὸ Βυζάντιο γνώριζε μακροχρόνια ἐφαρμογὴ τῆς δυναστικῆς ἀρχῆς, μποροῦμε κατὰ τὴ γνώμη μου νὰ ὑποθέσουμε ὅτι ἡ μεταβίβαση τῆς κυριαρχίας θεωροῦνταν σὰν προσωρινὴ καὶ ἴσχυε μονάχα γιὰ τὴ διάρ-

[8] Valdenberg, Les idées politiques, 68.

[9] Inst. 1.2.6. Ἀκόμα πιὸ καθαρὰ ἐκφράστηκε ἡ δημοκρατικὴ ἀρχὴ στὴν ἑλληνικὴ παράφραση αὐτῆς τῆς Εἰσήγησης. Theoph. Inst.1.4: *κορυφαιότατος ὁ δῆμός ἐστι τῶν νομοθετῶν.* Ὁ αὐτοκράτορας παίρνει τὴν ἐξουσία του ἀπὸ τὸ λαὸ ποὺ τὸν εἶχε ἐκλέξει καὶ τοῦ εἶχε δώσει τὴν ἐξουσία του. Βλ. V. E. Valdenberg, Reč Justina II k Tiveriju, στὰ *Izvestija AN SSSR* 2 (1924) 121.

[10] Ἔτσι π.χ. στὸ Ἔδικτο τοῦ Ἰουστινιανοῦ τοῦ 530 γιὰ τὴν σύνταξη τῶν Πανδεκτῶν λέγεται ὅτι imperium nobis a coelesti majestate traditum est, μὰ ταυτόχρονα ἀναγνωρίζεται ὅτι lege antiqua omne ius omnisque potestas populi Romani in imperatoriam translata sunt potestatem: CJ 1.17.1.7.

[11] Valdenberg, Les idées politiques, 69. A. Pertusi, Il pensiero politico e sociale bizantino dalla fine del secolo VI al secolo XIII, στὸν τόμο *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, diretta da L. Firpo (Torino 1983) 737.

κεια τοῦ βίου τοῦ αὐτοκράτορα. Ἡ πραγματικὴ κυριαρχία ἔμενε στὰ χέρια τοῦ λαοῦ ποὺ μποροῦσε νὰ ἀναλάβει πρωτοβουλία σὲ περίπτωση χηρείας τοῦ θρόνου ἢ ἀδυναμίας τοῦ μονάρχη. Αὐτὸ ἄλλωστε ὑποστηρίζεται ἐπαρκῶς ἀπὸ πολλὰ παραδείγματα βασιλέων ποὺ ἀνέβηκαν στὸ θρόνο μετὰ ἀπὸ "ἐπαναστάσεις·" αὐτὲς δὲ θεωροῦνταν ὡς κάτι τὸ ἐξαιρετικὸ οὔτε ὡς ἐπιβολὴ τετελεσμένου γεγονότος, ἀλλὰ μᾶλλον ὡς πράξη μὲ συνταγματικὴ σημασία.[12]

Τὸ Βυζάντιο ὅμως δὲ θὰ ἦταν Βυζάντιο, δηλαδὴ ἕνα μεσαιωνικὸ κράτος φεουδαρχικοῦ τύπου, ἐὰν δὲν ἀποκτοῦσε τελικά, σὲ ἀντικατάσταση τῆς ρωμαϊκῆς παράδοσης τῆς ἐκλογῆς τοῦ αὐτοκράτορα, τὴν ἔννοια τῆς φεουδαρχικῆς κληρονομικότητας, ἡ ὁποία ἐπιτρέπει συμβασιλεία καὶ διαδοχὴ στὸ θρόνο.[13] Κατὰ τὴ γνώμη τοῦ Pertusi ἡ βυζαντινὴ νομισματολογία δείχνει ὅτι ἀρχίζοντας ἤδη ἀπὸ τὸν Τιβέριο Β΄ ἐμφανίζεται μιὰ ἄλλη, παρὰ-ρωμαϊκὴ ἰδέα, ἡ ἰδέα "τῆς δυναστικῆς διαδοχικότητας·" σὲ μερικὰ χάλκινα νομίσματα τοῦ Μαυρικίου (582-602), στὸ μπροστινὸ μέρος ἀπεικονίζεται ὁ αὐτοκράτορας μὲ τὴν αὐτοκράτειρα Κωνσταντῖνα, ἐνῶ στὸ πίσω μέρος ἀπεικονίζεται ὁ γιός τους Θεοδόσιος· ὅλοι τους φοροῦν στέμματα μὲ φωτοστεφάνους καὶ κρατοῦν σκῆπτρα. Ἀκόμα πιὸ χαρακτηριστικὰ εἶναι τὰ χρυσὰ καὶ ἀσημένια νομίσματα τοῦ Ἡρακλείου (610-641), τόσο αὐτὰ ποὺ κόπηκαν στὴν πρωτεύουσα ὅσο κι αὐτὰ ποὺ κόπηκαν στὴν ἐπαρχία, στὴν μπροστινὴ πλευρὰ τῶν ὁποίων ἀπεικονίσθηκαν ὁ αὐτοκράτορας στὸ κέντρο, ὁ γιός του Ἡράκλειος δεξιὰ κι ὁ ἄλλος γιός του Ἡρακλωνᾶς ἀριστερὰ (ἢ ὁ γιός του Κωνσταντῖνος δεξιὰ καὶ ἡ αὐτοκράτειρα Μαρτῖνα ἀριστερὰ) φορώντας στέμματα καὶ κρατώντας σφαῖρες μὲ σταυρό. Ἡ παράδοση αὐτὴ σχετίζεται, ὅπως ὑποστηρίζει ὁ Pertusi, ὄχι τόσο μὲ τὴν ἰδέα τῆς Τριάδος, ἡ ὁποία βέβαια δὲν εἶναι ξένη, ὅσο μὲ τὴν ἰδέα τῆς δυναστείας, τῆς "συνένωσης στὴν ἐξουσία," τῆς συμμετοχῆς τῶν ἀπεικονιζόμενων μελῶν τῆς βασιλικῆς οἰκογένειας στὴν "ἱερότητα τοῦ βασιλέως" ἢ στὶς τιμὲς ποὺ τοῦ προσήκουν. Μ' ἄλλα λόγια πρόκειται γιὰ τὰ μέλη τῆς βασιλικῆς οἰκογένειας τὰ ὁποῖα μποροῦσαν νὰ κληρονομήσουν, κατὰ τάξη ποὺ καθιέρωσε ἡ θέληση τοῦ αὐτοκράτορα, τὴ βασιλικὴ ἐξουσία.[14]

12 Beck, Senat und Volk von Konstantinopel, 51.

13 L. Maurommates, Storia del pensiero politico, στὸν τόμο *La civiltà bizantina dal XII al XV secolo* (Roma 1982) 79.

14 Pertusi, Il pensiero politico e sociale, 672.





Ἡ δυναστικὴ ἰδέα, ποὺ ἴσως γεννήθηκε ἀκόμα νωρίτερα, ἀπὸ τὸν 4ο αἰ. — ὁ Pertusi ὁ ἴδιος ἀναγνωρίζει, ὅτι ἤδη ὁ Κωνσταντῖνος ὁ Μέγας εἶχε ζητήσει νὰ ἀπεικονίζουν δίπλα του στὰ νομίσματα τοὺς γιούς του — ἔσβησε ἴσως στὰ μέσα τοῦ 7ου αἰ., ὅταν ἀναγεννήθηκε ἡ ρωμαϊκὴ ἰδέα τῆς ἐκλογῆς, ἡ ὁποία δὲν εἶχε ξεχασθεῖ. Οἱ εἰκονομάχοι αὐτοκράτορες συχνὰ ἀπεικονίζουν δίπλα τους τοὺς γιούς καὶ διαδόχους τους (ὁ Κωνσταντῖνος Ε΄ τὸ Λέοντα Δ΄, ὁ Λέων Δ΄ τὸν Κωνσταντῖνο ΣΤ΄ κ.ἄ.) ἢ τὸν ἑαυτό τους στὴν μπροστινὴ ὄψη καὶ τὸ γιό τους στὴν πίσω ὄψη (ὁ Λέων Γ΄ τὸν Κωνσταντῖνο Ε΄).[15] Πολλὰ ἔκανε γιὰ τὴν ἑδραίωση τῆς δυναστικῆς ἰδεολογίας ὁ Βασίλειος Α΄ (867-886). Ἀπὸ τότε ὑπάρχει ἡ βασιλικὴ οἰκογένεια, τὰ μέλη τῆς ὁποίας ὀνομάζονται "πορφυρογέννητα," ἀπὸ τότε διαμορφώνονται οἱ δυναστεῖες, ἀπὸ τὶς ὁποῖες ἡ Μακεδονικὴ βασίλευε 189 χρόνια, ἡ δυναστεία τῶν Κομνηνῶν 104, τῶν Παλαιολόγων 192. Ἡ δυναστικὴ ἰδέα ριζώθηκε τόσο στὴ συνείδηση τῶν ἀνθρώπων ὥστε ὁ Μιχαὴλ Ἰταλικός, στὸν πανηγυρικὸ τοῦ Ἰωάννου Β΄ Κομνηνοῦ, περιγράφει τὸν αὐτοκράτορα ὡς "καλούμενον κληρονόμον κατὰ τοὺς νόμους·"[16] αὐτό, μολονότι στὴν ἐποχὴ τοῦ Ἀλεξίου Α΄ Κομνηνοῦ δὲν εἶχε ὑπάρξει γραπτὸς νόμος ποὺ νὰ καθορίζη τὴ γραμμὴ τῆς διαδοχῆς. Ὅπως φαίνεται, ὁ Μιχαὴλ Ἰταλικὸς εἶχε ὑπ' ὄψη τὸν χρησιμοποιούμενο ἄγραφο κανόνα, κατὰ τὸν ὁποῖο ἡ προτίμηση στρεφόταν στὸν ἄρρενα πρωτότοκο — κι αὐτὸ ἄλλωστε δὲν ἦταν ὑποχρεωτικό. Ὁ ἴδιος ὁ Ἰωάννης Β΄ Κομνηνός, ἢ μᾶλλον οἱ ὀπαδοί του, χρειάσθηκε νὰ ἀντιμετωπίσουν τὴν πρωτότοκη πριγκίπισσα Ἄννα ποὺ εἶχε προσπαθήσει νὰ ἐξασφαλίσει τὴ διαδοχὴ ὑπὲρ τοῦ συζύγου της Νικηφόρου Βρυεννίου.[17]

Ἐνῶ ὅλοι ἐμεῖς, οἱ βυζαντινολόγοι, συνηθίσαμε στὴν ἰδέα ὅτι τὸ Βυζάντιο δὲν εἶχε γραπτὸ νόμο γιὰ τὴ διαδοχὴ στὸ θρόνο, διατυπώθηκε τελευταῖα ἀπὸ τὸν καθηγητὴ Pertusi ἡ γνώμη ὅτι τέτοιος νόμος ὑφίστατο καὶ στὸ Βυζάντιο·[18] συγκεκριμένα ὁ Pertusi ἔλαβε ὑπ' ὄψη ἕνα ἔγγρα-

15 Ibid., 673.

16 F. Fusco, Il panegirico di Michele Italico per Giovanni Comneno, *ΕΕΒΣ* 37 (1970) 169.

17 "Ὅλα δείχνουν ὅτι ἡ προτίμηση γιὰ τὸν πρωτότοκο, ἄρρενα ἢ θῆλυ, ὑπῆρχε ἤδη τὴν ἐποχὴ τοῦ Ψελλοῦ, ὁ ὁποῖος ἀποκαλεῖ τὴ Ζωὴ "πρώτη βασίλισσα" ποὺ εἶχε τὸ δικαίωμα νὰ κληρονομήσει τὴ βασιλεία, καὶ τὴ Θεοδώρα "δεύτερον βασιλικὸν αἷμα": Michel Psellos, *Chronographie*, éd. Renauld (Paris 1926) I, 102, 108.

18 Pertusi, Il pensiero politico e sociale, 768, 786-787; Idem, Storia del

φο ποὺ εἶχε δημοσιευθεῖ, γιὰ πρώτη φορά, πρὶν ἑκατὸ περίπου χρόνια, τὴ συνοδικὴ ἀπόφαση τῆς 24 Μαρτίου 1171.[19] Ἀξίζει νὰ μελετήσουμε πιὸ προσεκτικὰ αὐτὸ τὸ πραγματικὰ μοναδικὸ ἔγγραφο γιὰ νὰ κατανοήσουμε τὴ σημασία του.

Μετὰ τὸ ἐκτενὲς προοίμιο, ὅπου ἐκφράζονται οἱ πατροπαράδοτες ἀπόψεις τῆς παρομοίωσης τῆς κυριαρχίας τοῦ βασιλέως στὴ γῆ μὲ τὴν κυριαρχία τοῦ Θεοῦ στὸν οὐρανὸ κ.ἄ., ἡ Σύνοδος, ὑπὸ τὴν προεδρία τοῦ οἰκουμενικοῦ πατριάρχη Μιχαήλ, ἀποφασίζει ὅτι ὅλοι οἱ ἀρχιερεῖς, ἀπὸ τὸν πατριάρχη ὡς τὸν τελευταῖο ἐπίσκοπο, πρέπει νὰ δώσουν ὅρκο πίστης στὸ βασιλέα Μανουὴλ Α΄ Κομνηνὸ καὶ στοὺς ἀπογόνους του, σύμφωνα μὲ μία καθορισμένη τάξη διαδοχῆς στὸ θρόνο. Ὁ ὅρκος ἔχει ὡς ἑξῆς:

*Ὁμολογῶ διὰ τῆς παρούσης μου ἐγγραφῆς, ἵνα φυλάσσω πρὸς σὲ τὸν κραταιὸν καὶ ἅγιόν μου αὐτοκράτορα, τὸν βασιλέα καὶ πορφυρογέννητον κῦριν Μανουὴλ τὸν Κομνηνόν, καθαρὰν πίστιν καὶ εὔνοιαν, καθὰ χρεωστῶ τοῦτο ἀπὸ φυσικοῦ καὶ νομίμου χρέους καὶ ἵνα ὑπάρχω εἰς τὸν ὁρισμὸν καὶ τὸ θέλημα καὶ τὸ πρόσταγμα τῆς ἁγίας βασιλείας σου κατὰ παντὸς ἀνθρώπου ἐναντιουμένου τῷ παρόντι ὅρκῳ.*

*Εἰ δὲ συμβῇ τὸ κοινὸν τῶν ἀνθρώπων ἀποδοῦναί σε χρέος, ἵνα ἔχω ἀπ' ἐντεῦθεν, χωρὶς ἀμφιβολίας οἰασδήτινος ἢ χρείας ἑτέρου ὅρκου, τὸν περιπόθητον υἱὸν τῆς ἁγίας βασιλείας σου, τὸν περιφανέστατον πορφυρογέννητον καὶ βασιλέα κῦριν Ἀλέξιον αὐτοκράτορα βασιλέα ἀντὶ σοῦ, καὶ φυλάσσω καὶ ἐπ' αὐτῷ τὴν αὐτὴν καθαρὰν πίστιν καὶ εὔνοιαν.*

*Ἐὰν δὲ συμβῇ σοῦ τελευτήσαντος ἄνηβον ἔτι εἶναι τὸν αὐτὸν περιπόθητον υἱὸν τῆς βασιλείας σου κῦριν Ἀλέξιον καὶ μὴ φθάσαι τὸν ἑξκαιδέκατον χρόνον, πρὸς αὐτὸν μὲν ἵνα φυλάσσω καθαρὰν πίστιν καὶ εὔνοιαν, σωζομένης δὲ τῆς πρὸς αὐτὸν πίστεως καὶ εὐνοίας μου καὶ τῆς τιμῆς τῆς βασιλείας σου, ἵνα ὑπάρχω εἰς τὸ θέλημα καὶ τὸ πρόσταγμα τῆς περιποθήτου αὐγούστας τῆς ἁγίας βασιλείας σου κυρᾶς Μαρίας, εἴ-*

pensiero politico, στὸν τόμο *La civiltà bizantina dal XII al XV secolo*, 40-41.

19 Τὸ ἔγγραφο δημοσιεύτηκε δύο φορές· 1) A. Pavlov, Sinodal'nij akt Konstantinopolskago patriarha Mihaila Anhiala 1171 g., *Viz. Vrem.* 2 (1895) 388-393 (ἐπὶ τῇ βάσει τοῦ cod. Mosq. 33, 1687; 2) Α. Παπαδοπούλου-Κεραμέως, *Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας* (Ἐν Πετρουπόλει, 1897· ἀνατύπωση Bruxelles 1963) IV, 109-113. Cf. *Regestes*, ἀρ. 1120. Τὸ ἔγγραφο σχολιάστηκε ἀπὸ πολλούς, ἰδιαίτερα ἀπὸ τὸν N. Σβορῶνο, Le serment de fidélité à l'empereur byzantin et sa signification constitutionnelle, *REB* 9 (1951) 106-142.





*περ τὴν μοναχικὴν στολὴν φορέσει καὶ ἀποκαρῇ ἀπ' ἐντεῦθεν κανονικῶς καὶ φυλάσσει τὴν τιμὴν τῆς βασιλείας σου καὶ τοῦ υἱοῦ αὐτῆς, μέ-*

*Ἐὰν δὲ ὁ τοιοῦτος υἱὸς τῆς βασιλείας σου, ἔτι ζώσης τῆς βασιλείας σου ἢ καὶ μετὰ ταῦτα, ἅπαις παρέλθῃ καὶ ὕπεστι τῇ βασιλείᾳ σου ἕτερον ἄρρεν παιδίον, ἵνα ἔχω αὐτὸ βασιλέα αὐτοκράτορα, κἂν οὐκ ἔφθασε στεφθῆναι, καὶ σπουδάζω ἀποκαταστῆναι αὐτὸ εἰς τὸ στέμμα ὡς τὴν αὐτὴν γνησίαν πίστιν καὶ εὔνοιαν μετὰ τῆς αὐτῆς διαστίξεως, τῆς ἐπὶ τῇ δηλωθείσῃ αὐγούστῃ τῆς ἁγίας βασιλείας σου καὶ μητρὸς αὐτοῦ.*

*Ἐὰν δὲ ἡ αὐτὴ περιπόθητος αὐγούστα τῆς ἁγίας βασιλείας σου*[20] *οὐκ ἐν τοῖς ζῶσι τότε ἐστίν, ἢ οὐχ οὕτω διάγει, ἀπὸ τοῦ χρέους μὲν τοῦ εἶναι εἰς τὸ θέλημα καὶ τὸ πρόσταγμα αὐτῆς ὀφείλω εἶναι ἐλεύθερος, ἵνα δὲ φυλάσσω τὴν πρὸς τὸν αὐτὸν υἱὸν αὐτῆς πίστιν καὶ εὔνοιαν καθαρὰν καὶ ὑπάρχω τῆς αὐτῆς βουλῆς καὶ τοῦ θελήματος τῶν ἀνθρώπων τῆς βασιλείας σου, οἷς μέλλει ἐπιτρέψαι ἡ βασιλεία σου τὴν οἰκονομίαν καὶ ἀναγωγὴν τοῦ ῥηθέντος περιφανεστάτου πορφυρογεννήτου.*

*Ἐὰν δὲ καὶ οἱ τοιοῦτοι ἐπιλείψωσιν, ἵνα ὑπάρχω τῆς αὐτῆς βουλῆς καὶ τοῦ θελήματος τῶν μελλόντων τηνικαῦτα ἀπὸ κοινῆς βουλῆς προκριθῆναι ἑτέρων ἀνθρώπων εἰς ἀναπλήρωσιν τοῦ τόπου τῶν δηλωθέντων, σπουδάζω δὲ ἐπὶ πᾶσι παντοίως εἰς τὰ συμφέροντα τῇ τιμῇ τοῦ περιποθήτου σου υἱοῦ καὶ τῆς Ῥωμανίας, κατὰ τὸν ἔγγραφον ἢ ἄγραφον ὁρισμὸν καὶ τὸ θέλημα καὶ τὸ πρόσταγμα τῆς βασιλείας σου.*

*Εἰ δὲ συμβῇ σοῦ τελευτήσαντος μήτε τὸν υἱόν σου τὸν βασιλέα καὶ περιφανέστατον πορφυρογέννητον κῦριν Ἀλέξιον περιεῖναι, μήτε ἕτερον ἄρρενα παῖδα τῆς βασιλείας σου, ἵνα ὑπάρχω εἰς τὸν ὁρισμὸν καὶ τὸ θέλημα καὶ τὸ πρόσταγμα τῆς βασιλείας σου, καὶ ποιήσω καθὼς ἂν διορίσηται ἡ βασιλεία σου ἐγγράφως ἢ ἀγράφως, ἢ περὶ τῆς περιποθήτου σου θυγατρός, τῆς περιφανεστάτης κυρᾶς Μαρίας, τῆς νῦν περιούσης καὶ τοῦ μέλλοντος συζευχθῆναι αὐτῇ νομίμῳ γάμῳ — εἴπερ ἐνταῦθα μέλλει εἶναι σὺν αὐτῇ καὶ κρατεῖν ῥωμαϊκὴν διαγωγὴν καὶ ἐκκλησιαστικὴν*

20 Στὴν ἔκδοση τοῦ Παπαδοπούλου-Κεραμέως (111, 30) "βασιλείας του" ποὺ διορθώνω κατὰ τὴν ἔκδοση τοῦ Pavlov. Πρβλ. ἐπίσης τὸν E. Kurtz, *Viz. Vrem.* 7 (1900) 445, ὁ ὁποῖος νομίζει ὅτι τὸ σχετικὰ μεταγενέστερο χειρόγραφο τῆς Μόσχας ἔχει περισώσει τὸ γνήσιο κείμενο τοῦ ἐγγράφου.

*κατάστασιν, καθὰ καὶ ἡ βασιλεία σου, — ἢ περὶ ἑτέρας θυγατρὸς τῆς βασιλείας σου, ἐὰν περίεστί σοι, ἢ περὶ ἄλλης τινὸς οἰκονομίας ὁρισθησομένης παρὰ τῆς βασιλείας σου.*

*Ἐὰν δὲ ἐπί τισι τῶν δηλωθέντων κεφαλαίων δισταγμὸς οἷος δή τις ἢ ἀμφιβολία ἐπιγένηταί μοι, ἀπ' ἐντεῦθεν ἵνα σπουδάζῳ ἀναφέρειν τὰ περὶ τούτου, καὶ οὕτως ἵνα ἀπευθύνω ἐμαυτὸν εἰς τὴν περὶ τούτων ἑρμηνείαν καὶ τὸν ὁρισμὸν τῆς βασιλείας σου καὶ ποιῷ κατ' αὐτά. Καὶ ὡς φυλάξω ταῦτα πάντα, ἅπερ ὁμολογῶ διὰ τῆς παρούσης μου ἐγγραφῆς, σῶα καὶ ἀπαράθραυστα, ἐκτὸς δόλου καὶ πάσης περινοίας ἢ παρερμηνείας τινός, οὕτω εἴη μοι καὶ τὸ θεῖον ἵλεον.*

Φαίνεται λοιπὸν πὼς ἔχουμε μπροστά μας ἕνα νόμο γιὰ τὴ διαδοχὴ στὸ θρόνο, ἂν καὶ ἡ μορφὴ στὴν ὁποία τὸ κείμενο σώζεται, μᾶς ὑποχρεώνει νὰ ἀμφισβητήσουμε ἂν εἶχε γενικὴ σημασία ὡς κανόνας δικαίου· ἔχουμε μία ἀπόφαση τῆς Συνόδου, ὄχι τῆς κρατικῆς ἐξουσίας.[21] Ὅπως παρατηρεῖ ὁ Pertusi, ὁ ὅρκος εἶχε προσωπικὸ χαρακτῆρα, δηλαδὴ συνδεόταν μὲ κάποιο συγκεκριμένο πρόσωπο καὶ στηριζόταν, ὅπως φαίνεται, στὴν προσωπικὴ θέληση τοῦ βασιλέως· ὁ ὅρκος τέτοιου εἴδους ἦταν ἀπαραίτητος μόνο γιὰ τοὺς ἀρχιερεῖς καὶ ὄχι γιὰ ὅλους τοὺς πολίτες. Συμπεραίνουμε λοιπόν, ὅτι ἕνας γνήσιος "ἀντικειμενικὸς" νόμος γιὰ τὴ διαδοχὴ στὸ θρόνο, ἀνεξάρτητος ἀπὸ τὴ θέληση τοῦ ἑκάστοτε βασιλέως, δὲν ἐμφανίστηκε στὸ Βυζάντιο.

Γεννιέται ὅμως τὸ ἐρώτημα· τέτοιος γενικὸς νόμος μποροῦσε ἆραγε νὰ ὑπάρξῃ; Τί γινόταν στὴ φεουδαρχικὴ Δύση; Οἱ νόμοι τῆς διαδοχῆς στὸ θρόνο ἦταν καὶ ἐκεῖ πολὺ ἀόριστοι καὶ ἀσαφεῖς καὶ ἐπικρατοῦσε κυρίως ἡ παράδοση τῆς ἐκλογῆς. Ὅπως εἶναι γνωστό, τὸ αἷμα προόριζε γιὰ τὸ στέμμα ὄχι μόνο ἕνα πρόσωπο ἀλλὰ ὅλα τὰ μέλη τῆς οἰκογενείας, μεταξὺ τῶν ὁποίων καὶ γινόταν ἡ ἐκλογὴ ἄσχετα πρὸς τοὺς σημερινοὺς κανόνες,[22] καὶ ἄσχετα πρὸς τὴ γαλλικὴ μοναρχία, ὅπου ἡ ἀρχὴ τῆς κληρονομίας ἀπὸ τὸν πρωτότοκο πρίγκιπα ἐπικράτησε τελικά μόνο μὲ τὴ δυναστεία τῶν Valois.[23]

[21] Κατὰ τὴ μαρτυρία τοῦ Νικήτα Χωνιάτου, ὁ Μανουὴλ Κομνηνός, ὅταν γεννήθηκε ὁ περιπόθητος γιὸς καὶ διάδοχος στὸ θρόνο Ἀλέξιος, ἀμέσως ἔδωσε ἐντολὴ νὰ ὁρκιστοῦν ὅλοι οἱ κάτοικοι τῆς πρωτεύουσας στὸν πορφυρογέννητο, τὸν ὁποῖο εἶχε ἀνακηρύξει βασιλέα· Nicetae Choniatae, *Historia*, ἔκδ. I. A. van Dieten (Berolini 1975) 169-170.

[22] B. Guenée, *L'Occident aux XIV^e et XV^e siècles: Les états* (Paris 1971) 134.

[23] R. Fédou, *L'Etat au Moyen Age* (Paris 1971) 37.





Τὸ ἴδιο παρατηροῦμε καὶ στὸ Βυζάντιο. Ἴσως ἀκριβῶς ἐπειδὴ ἡ βυθρόνο (ἐπειδὴ θὰ ἦταν φανερὴ πρόκληση γιὰ τὶς αἰώνιες καθιερωμένες Μανουὴλ Α΄ Κομνηνὸς ἀναγκάζεται νὰ ἀναζητήσει πλάγιο δρόμο. Ἀντὶ παράδοση δὲ διαταράχθηκε τυπικά, μεθοδευόταν ὁ τρόπος γιὰ τὴν ἐνσε νὰ χρησιμεύσει ὡς σημεῖο προσανατολισμοῦ, come bussola di orientamento, ὅπως παρατηρεῖ ὁ Pertusi,[24] γιὰ τὶς μεταγενέστερες δυναστεῖες.[25] Εἶναι ἀλήθεια ὅτι στὶς ἐπίσημες πηγὲς δὲ βρίσκουμε ἀναφορὲς στὸ προηγούμενο αὐτό. Τὸ γεγονός ὅμως ὅτι ὁ νομικὸς Κωνσταντῖνος Ἀρμενόπουλος — στὸ 14ο αἰ., ὅταν βρισκόταν στὸ ἀποκόρυφο ἡ ἀντα ρσία τοῦ Ἰωάννου Καντακουζηνοῦ ἐναντίον τοῦ νόμιμου κληρονομικοῦ βασιλέως — εἶχε ἐντάξει αὐτὸν τὸν "τόμο" στὸ σῶμα τῆς Ἐξαβίβλου, ὑπογραμμίζοντας ἰδιαίτερα τὴν "ἐσχάτη" ἐκκλησιαστικὴ ποινή, τὸ ἀνάθεμα, μὲ τὴν ὁποία ὁ "τόμος" αὐτὸς ἀπειλεῖ ὅσους κινηθοῦν σὲ "ἐπιβουλὴν ἢ ἐπανάστασιν" κατὰ βασιλικῆς ἐξουσίας,[26] δικαίως θεωρήθηκε ἀπὸ τοὺς ἐρευνητὲς ὡς μία ἀπειλητικὴ προειδοποίηση πρὸς τὸ σφετεριστή.[27] Ἡ κατοπινὴ ἀνατροπὴ αὐτοῦ τοῦ κειμένου ἀπὸ τὸν ὀπαδὸ τοῦ Καντακουζηνοῦ πατριάρχη Φιλόθεο Κόκκινο ἐνισχύει τὴν ἐκδοχὴ αὐτή.[28] Ἴσως ὁ λόγος αὐτῆς τῆς πράξης ἦταν πὼς ὁ Ἰωάννης Καντακουζηνὸς δὲν τόλμησε νὰ σφετεριστεῖ ἀνοιχτὰ τὴ βασιλικὴ ἐξουσία, τὴν ὁποία μοιράστηκε μὲ τὸν ἀντίπαλό του καὶ συμβασιλέα.

[24] Pertusi, Storia del pensiero politico, 40.

[25] Μιὰ ἀνάλογη περίπτωση στὸν Τόμο τοῦ Πατριάρχη Μιχαὴλ Αὐτωρειανοῦ καὶ τῆς Συνόδου ποὺ ὁμολογοῦν ὡς βασιλεῖς τὸν Θεόδωρο Λάσκαρι, τὴ γυναίκα του "Ἄννα καὶ τὸ γιό τους Νικόλαο "τὸν κληρονόμον καὶ διάδοχον τῆς βασιλείας αὐτῶν" : N. Oikonomidès, Cinq actes inédits du patriarche Michel Autoreianos, *REB* 25 (1967) 122-124. Ἀλλὰ τὸ βάρος ἐδῶ πέφτει, ὅπως φαίνεται, στὸν ὅρκο πίστης ὄχι στὸν καθορισμὸ τῆς γραμμῆς κληρονομίας.

[26] Const. Harmenopuli, *Manuale legum sive Hexabiblos*, ἔκδ. G. E. Heimbach (Lipsiae 1851) 822.

[27] Βλ. π.χ. Κ. Πιτσάκη, Γρηγορίου Ἀκινδύνου Ἀνέκδοτη πραγματεία περὶ (Κωνσταντίνου;) Ἀρμενοπούλου, *Ἐπετηρὶς τοῦ Κέντρου Ἐρεύνης τῆς Ἱστορίας τοῦ Ἑλληνικοῦ Δικαίου τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν* 19 (1979) 116.

[28] Const. Harmenopuli, Manuale, 822-826.

Ἐπιστρέφοντας στὸ ἔγγραφό μας πρέπει νὰ συμπληρώσουμε ὅτι κανένας ὅρκος δὲν μπόρεσε νὰ διασώσει τὴ ζωὴ τοῦ μικροῦ Ἀλεξίου· κατὰ τὸ τρίτο ἔτος τῆς βασιλείας του, στραγγαλίστηκε ἀπὸ τὸν Ἀνδρόνικο Α΄ Κομνηνό, ἐξάδελφο τοῦ Μανουήλ,[29] μολονότι ὁ σφετεριστὴς αὐτὸς ἐπίσης εἶχε δώσει ὅρκο στὸ μακαρίτη Μανουὴλ ὑπὲρ τοῦ Ἀλεξίου καὶ ἀργότερα βεβαίως εἶχε ἐπαναλάβει τὸν ὅρκο μπροστὰ στὸν ἴδιο τὸ νέο βασιλέα. Τέτοια ἦταν ἡ ἐποχή, τέτοια ἦταν τὰ ἤθη καὶ ἔθιμα, τὰ ὁποῖα ἄλλωστε, πρέπει δυστυχῶς νὰ ἀναγνωρίσουμε καὶ αὐτό, δὲν ἦταν πολὺ διαφορετικὰ ἀπὸ τὰ σημερινά.

Καὶ τελικὰ ἀκόμα ἕνα ἐρώτημα· ἡ μεταρρύθμιση αὐτὴ εἶχε σχεδιαστεῖ ἄραγε καὶ πραγματοποιηθεῖ ἀπὸ τὸ Μανουὴλ Α΄ Κομνηνὸ ὑπὸ τὴν ἐπίδραση τοῦ δυτικοευρωπαϊκοῦ προτύπου καὶ ἦταν ἀκόμη μία ἐκδήλωση τῆς πολιτικῆς "ἐξευρωπαϊσμοῦ" τῶν κρατικῶν διαρθρώσεων, ὅπως νομίζει ὁ Pertusi;[30] Πολὺ πιθανό, ἂν καὶ οἱ προϋποθέσεις γιὰ τοῦτο, ὅπως εἰπώθηκε παραπάνω, ἤδη ἀπὸ καιρὸ εἶχαν ὡριμάσει στὸ Βυζάντιο, ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὴ Δύση.

29 Nicetae Choniatae, *Historia*, 273-274. Cf. Καλλιόπη Μπουρδάρα, Τὸ ἔγκλημα καθοσιώσεως στὴν ἐποχὴ τῶν Κομνηνῶν (1081-1185), *Ἀφιέρωμα στὸ Νῖκο Σβορώνο* 1 (Ρέθυμνο 1986) 221.
30 Pertusi, Storia del pensiero politico, 40.



# ΒΥΖΑΝΤΙΝΟ ΚΛΗΤΟΡΟΛΟΓΙΟ ΣΤΟΝ ΚΩΔΙΚΑ ΤΟΥ ΑΡΜΕΝΙΟΥ ΝΟΜΙΚΟΥ MKHITHAR GOŠ (†1213)

Hratch BARTIKIAN (Erevan)

Ὁ Mkhithar Goš γεννήθηκε τὴν τρίτη δεκαετία τοῦ ΙΒ΄ αἰώνα στὴν πόλη Gandzak.[1] Πέθανε τὸ 1213 στὸ Nor Getik (Νέο Γετίκ) τῆς σημερινῆς ἐπαρχίας Idjevan τῆς Ἀρμενικῆς Δημοκρατίας. Εἶναι γνωστὸς ὡς νομικὸς στοχαστὴς καὶ κοινωνικὸς παράγων. Πῆρε στὴν Ἀρμενία τὸν τίτλο τοῦ vardapet (ἐπιστήμονα-μοναχοῦ) καὶ συνέχισε τὶς σπουδές του στὸ ἀρμενικὸ κράτος τῆς Κιλικίας. Ἔγραψε πάνω ἀπὸ δέκα ἔργα: ἑρμηνεία τοῦ προφήτη Ἱερεμία, συγγράμματα ὑπὲρ τῆς ὀρθοδόξου πίστεως, κατὰ πασῶν τῶν αἱρέσεων, παραινετικὴ ἐπιστολή, προσευχές, συλλογὴ μύθων, σύντομο χρονικὸ καὶ ἄλλα. Τὸ σπουδαιότερο ἔργο του εἶναι ὁ Κώδικας. Ἄρχισε νὰ τὸν συντάσσει το 1184· δὲν γνωρίζουμε πότε τὸν ἀποπεράτωσε.

Ὁ Κώδικας διεσώθη σὲ τρεῖς διασκευές. Ἡ πρώτη (Α) ἀποτελεῖται ἀπὸ πρόλογο καὶ 251 ἄρθρα, ἐκκλησιαστικὰ καὶ κοσμικὰ ἀναμίξ. Ἡ δεύτερη διασκευὴ (Β) χωρίζεται σὲ δύο μέρη, τὰ κοσμικὰ ἄρθρα (130) καὶ τὰ ἐκκλησιαστικά (124).

Ποιά ἀπὸ τὶς διασκευὲς τοῦ Κώδικα εἶναι ἡ πρωταρχική; Οἱ μελετητὲς τοῦ Κώδικα διαφωνοῦν. Τὸ 1880, ὁ V. Bastamiants δημοσίευσε, μὲ ἀξιόλογο πρόλογο καὶ σχόλια, τὴν Β διασκευή, τὴν ὁποία θεωροῦσε καὶ πρωταρχική. Μελέτησε ὅλα τὰ γνωστὰ τότε χειρόγραφα τοῦ Κώδικα καὶ ἀπέρριψε τὴν θεωρία ὅτι τὸ χειρόγραφο 1237 τῶν Μχιταριστῶν τῆς Βενετίας, ποὺ περιέχει τὴν διασκευὴ Α, εἶναι αὐτόγραφο τοῦ Mkhithar Goš.[2]

1 Τὴν πόλη μνημονεύει ὁ Ἰωάννης Σκυλίτσης (ἔκδ. Thurn) 464: *Καντζάκιον*. Μετονομάσθηκε σὲ Kyrovabad (τώρα Giandja) στὸ Ἀζερμπαϊτζάν.
2 *Ὁ κώδικας* τοῦ Mkhithar Goš. Νομικὴ μελέτη μὲ σχόλια τοῦ βαρδαπέτη Vaan Bastamiants, μοναχοῦ τοῦ Ἁγίου Ἐτσμιατζὶν καὶ ἡγουμένου τῆς μονῆς τῆς Ὁσίας Γαϊανῆς (Βαλαρσαπάτ [Ἐτσμιατζὶν] 1880) (στὰ ἀρμενικά).

Τὸ 1975, ὁ Kh. Torosian δημοσίευσε τὴν A (καὶ Γ) διασκευὴ τοῦ Κώδικα, τὴν ὁποία καὶ ἔκρινε ὡς πρωταρχική.[3] Ἡ Γ διασκευὴ θεωρεῖται ὅτι ἀνάγεται στὴν A.

Για μᾶς δὲν εἶναι οὐσιῶδες τὸ ποιά διασκευὴ εἶναι ἡ ἀρχική, διότι τὸ ἄρθρο 225 τοῦ Κώδικα ποὺ μᾶς ἐνδιαφέρει δὲν παρουσιάζει οὐσιώδεις διαφορὲς ἀπὸ τὴν μία διασκευὴ στὴν ἄλλη.

Πηγὲς τοῦ Κώδικα τοῦ Mkhithar Goš εἶναι ὁ μωσαϊκὸς νόμος, καὶ τὸ ἀρμενικὸ ἐκκλησιαστικὸ καὶ ἐθιμικὸ δίκαιο. Βυζαντινὲς πηγὲς δὲν ἔχει, καὶ εἶναι ζήτημα ἂν ἤξερε ἑλληνικά.

Τὸ 1265, πενῆντα χρόνια μετὰ τὸν θάνατο τοῦ Mkhithar Goš, ὁ κοντόσταυλος Smbat, ἀδελφὸς τοῦ Ἀρμένιου βασιλιᾶ τῆς Κιλικίας Hetum, διασκεύασε τὸν Κώδικα στὴν ἀρμενικὴ διάλεκτο τῆς Κιλικίας καὶ τὸν προσάρμοσε στὴν ἐκεῖ πραγματικότητα.[4] Χρησιμοποίησε, σύμφωνα μὲ τὸν Torosian, τὴν Γ διασκευὴ τοῦ Κώδικα, ἡ ὁποία συνεπῶς ὑπῆρχε ἤδη τὸ 1265.

Σκοπὸς γιὰ μᾶς ἐδῶ δὲν εἶναι ἡ ἀνάλυση ὁλόκληρου τοῦ Κώδικα, ἀλλὰ ἡ ἐξέταση ἑνὸς μόνο ἄρθρου, τὸ ὁποῖο περιλαμβάνει τὸ βυζαντινὸ κλητορολόγιο. Εἶναι τὸ ἄρθρο 225 (στὶς A καὶ Γ διασκευὲς) καὶ 113 στὴν B. "Ἔχει τὴν ἐπικεφαλίδα "Περὶ κρίσεως τῶν τάξεων τῆς Ἐκκλησίας καὶ τοῦ οἴκου τοῦ βασιλέως." Ἡ ἔκφραση "περὶ κρίσεως," ποὺ ξενίζει ἐδῶ, χρησιμοποιεῖται στοὺς τίτλους ὅλων τῶν ἄρθρων τοῦ Κώδικα, τὰ ὁποῖα ἀναφέρονται σὲ ἀδικήματα καὶ τὶς ἀντίστοιχες ποινές. Ἂς σημειώσουμε ὅτι σὲ δύο χειρόγραφα τῆς A διασκευῆς καὶ σὲ ἕνα τῆς B ἡ λέξη "κρίσεως" ἔχει παραλειφθεῖ, ἐνῶ στὴν Γ διασκευὴ τὸ ἄρθρο φέρει τὸν τίτλο "Περὶ τῶν τάξεων τῆς ἐκκλησίας καὶ τοῦ οἴκου τοῦ βασιλέως."

[3] Mkhithar Goš, *Κώδικας*. Κριτικὸ κείμενο, πρόλογος, σχόλια τοῦ Khosrov Torosian (Ἐρεβὰν 1975) (στὰ ἀρμενικά). — Ἡ πιὸ πρόσφατη μελέτη ποὺ γνωρίζω, γραμμένη σὲ δυτικοευρωπαϊκὴ γλῶσσα καὶ ἀναφερόμενη στὸν Mkhithar Goš, εἶναι τοῦ J. A. C. Greppin, References to Physicians and to Galen in the Armenian Fables of Mikhitar Gosh, *BZ* 83 (1990) 91-97.

[4] *Sembadscher Kodex aus dem 13. Jh. oder Mittelarmenisches Rechtsbuch*, ἐκδ. καὶ μετάφρ. J. Karst (Strassburg 1905); *Sembadscher Kodex aus dem 13. Jh. in verbindung mit dem grossarmenischen Rechtsbuch des Mechitar Gosch (aus dem 12. Jh.)...* erläutert von J. Karst (Strassburg 1905) [Armenisches Rechtsbuch I, II]. — Ὁ κώδικας τοῦ ἄρχοντα (κοντόσταυλου) Smbat (κώδικας τῆς Κιλικίας τοῦ ΙΓ΄ αἰώνα), ἐκδ. A. Kltchian (Ἐτσμιατζὶν 1918) (στὰ ἀρμενικά). — Ὑπάρχουν καὶ δύο ρωσικὲς σχολιασμένες μεταφράσεις, τοῦ A. G. Galstian (Erevan 1958) καὶ τοῦ A. G. Sukiasian (Erevan 1971).





Τὸ ἄρθρο περιγράφει τὶς τάξεις τῶν οὐρανίων δυνάμεων, τῆς Ἐκκλησίας καὶ τῆς βασιλικῆς αὐλῆς. Καὶ ὁ Bastamiants, καὶ ὁ Torosian, καὶ ὁ E. Pivazian, ποὺ μελέτησε τὸν Κώδικα ἀπὸ φιλολογικὴ ἄποψη,[5] πιστεύουν πὼς συγγραφέας τοῦ ἄρθρου 225 (113) εἶναι ὁ Mkhithar Goš, μολονότι δὲν εἶναι δύσκολο νὰ πεισθοῦμε ὅτι δὲν ἔχουμε ἐδῶ ἕνα πρωτότυπο κείμενο, ἀλλὰ μιὰ μετάφραση, ἀναμφίβολα ἀπὸ τὰ ἑλληνικά. Καὶ ἐφόσον δὲν σώζεται αὐτόγραφο κείμενο τοῦ Mkhithar Goš, ἀναρωτιέται κανεὶς ἂν αὐτὸ τὸ μεμονωμένο καὶ ἄσχετο σὲ περιεχόμενο ἄρθρο ὑπῆρχε ἐξ ἀρχῆς στὸν Κώδικα.

Τὸ ἄρθρο 225 (113) ἀποτελεῖται ἀπὸ τρία μέρη. Στὸ πρῶτο γίνεται λόγος γιὰ τὴ φύση τῶν ἀγγέλων καὶ τῶν ἀνθρώπων. Πηγὲς εἶναι ἡ Γένεσις, τὰ βιβλία μερικῶν προφητῶν καὶ οἱ Ψαλμοί.

Στὸ δεύτερο μέρος περιγράφεται ἡ ἱεραρχία τῆς ἐκκλησίας: πατριάρχες, ἀρχιεπίσκοποι, μητροπολῖτες, ἐπίσκοποι, ἱερεῖς, διάκονοι (καὶ διακόνισσες), ὑποδιάκονοι, ἀναγνῶστες, ψάλτες. Στὰ περισσότερα ὅμως χειρόγραφα ἡ σειρὰ αὐτὴ ἔχει μεταβληθῆ καὶ μετὰ ἀπὸ τὴν ἕκτη θέση ἀναγράφονται ὡς ἕβδομη τάξη οἱ ἐπίσκοποι, ὡς ὄγδοη οἱ ἀρχιεπίσκοποι, καθολικοὶ-πατριάρχες, καὶ ὡς ἔνατη, ἀνώτατη, ὁ πάπας τῆς Ῥώμης. Ὁ Bastamiants βλέπει ἐδῶ τὴν ἐπέμβαση ἑνὸς Ρωμαιοκαθολικοῦ πλαστογράφου. Παρατηροῦμε ὅμως ὅτι σὲ δύο ἄλλα ἔργα, τὴν "Ἑρμηνεία τῆς λειτουργίας" τοῦ Nerses ἐκ Lampron (1155-1198)[6] καὶ στὴν "Ἱστορία" τοῦ Στεφάνου Orbelian (+1305),[7] ἀπαντᾶ τὸ ἴδιο κείμενο, ἀλλὰ οἱ θέσεις 7 ὡς 9 κατέχονται, ὅπως ἦταν λογικό, ἀπὸ τοὺς ὑποδιακόνους, τοὺς ἀναγνῶστες καὶ τοὺς ψάλτες. Ἡ ἴδια σειρὰ ἀπαντᾶ καὶ σὲ ἕνα χειρόγραφο τοῦ Κώδικα τοῦ Mkhithar Goš ΙΓ΄ ἢ ΙΔ΄ αἰῶνος. Ἔχουμε λοιπόν, σὲ διάφορες παραλλαγές, τὴν μετάφραση ἑνὸς βυζαντινοῦ πρωτοτύπου. Πιστεύουμε πὼς ἀπὸ τὶς παραλλαγὲς αὐτὲς ἡ πλησιέστερη στὸ Βυζαντινὸ πρωτότυπο εἶναι τοῦ ἄρθρου 225 (113) τοῦ Κώδικα, στὸ ὁποῖο οἱ δυσνόητες γιὰ τὸν Ἀρμένιο ἀναγνώστη ἐκφράσεις δὲν ἔχουν ἑρμηνευθῆ, ἐνῶ συχνὰ

[5] E. A. Pivazian, *Φιλολογικὴ ἀνάλυση τοῦ κώδικα τοῦ Mkhithar Goš* (Erevan 1987) (στὰ ἀρμενικά).

[6] Nerses ἐκ Lampron, *Ἐπισκόπηση τῆς τάξης τῆς ἐκκλησίας καὶ ἑρμηνεία τοῦ μυστηρίου τῆς λειτουργίας* (Βενετία 1847) 82-85 (στὰ ἀρχαῖα ἀρμενικά).

[7] Στεφάνου Orbelian, *Ἱστορία τῆς ἐπαρχίας Σισακὰν* (Τιφλὶς 1910) 108-110 (στὰ ἀρχαῖα ἀρμενικά).

ἑρμηνεύονται στὰ κείμενα τοῦ Nerses ἐκ Lampron καὶ τοῦ Στεφάνου Orbelian.

Ἡ γλῶσσα τοῦ πρώτου καὶ τῆς ἀρχῆς τοῦ δεύτερου μέρους τοῦ ἄρθρου 225 (113), ὡς ἐκεῖ ποὺ ἀρχίζει ἡ ἀπαρίθμηση τῶν τάξεων τῆς ἐκκλησίας (ὁ πατριάρχης, κλπ.), εἶναι καθαρῶς ἀρμενική, χωρὶς καθόλου ἑλληνισμούς. Ἀλλὰ ἀπὸ τὴ μέση τοῦ δεύτερου μέρους καὶ πέρα ἔχουμε μιὰ βυζαντινὴ ἔκθεση πρωτοκλησιῶν. Τὸ πλεῖστο τῶν ὅρων εἶναι βυζαντινό, ποὺ μεταφράζεται στὰ ἀρμενικά. Ἄλλες ὅμως ὀνομασίες καὶ εἰδικοὶ ὅροι δὲν ἔχουν καθόλου μεταφρασθῆ (π. χ. ἀναγνώστης, ὡμοφόριον, στιχολόγιον, κ. ἄ.).

Τὸ τρίτο μέρος τοῦ ἄρθρου 225 (113) εἶναι ἀφιερωμένο στὴν αὐλικὴ ἱεραρχία· εἶναι ἕνα βυζαντινὸ κλητορολόγιο ἄγνωστου σὲ μένα προτύπου. Τὸ μέγα μέρος τῶν ὅρων ἔχει παραφθαρῆ στὴν μετάφραση ἤδη τὸν ΙΓ΄ αἰ.: ἴσως νὰ πρόκειται γιὰ σφάλματα ἀντιγραφῆς. Συνεπῶς οἱ ὅροι αὐτοὶ ἦταν ἀπὸ τότε δυσνόητοι γιὰ τοὺς Ἀρμενίους· τὸ 1265, ὁ κοντόσταυλος Smbat συχνὰ τοὺς ἐξηγεῖ στὸν κώδικά του μὲ ἄλλους ὅρους ποὺ ἦσαν κατανοητοὶ στοὺς Ἀρμενίους τῆς Κιλικίας, μολονότι οἱ νέοι αὐτοὶ ὅροι δὲν συμφωνοῦν πάντοτε μὲ τοὺς βυζαντινούς.

Τὸ ἄρθρο αὐτό, καὶ ἀπὸ ἄποψη περιεχομένου καὶ ἀπὸ ἄποψη τρόπου ἀφήγησης, ξεχωρίζει ὁλοκάθαρα ἀπὸ τὸν ὑπόλοιπο κώδικα. Δὲν μπορεῖ νὰ γράφτηκε ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν Mkhithar Goš. Πρέπει ὅμως νὰ τονίσουμε ὅτι ἐνσωματώθηκε στὸν κώδικα λίγο μετὰ ἀπὸ τὴν συγγραφή του, πρὶν ἀπὸ τὸ 1265 (συγγραφὴ τοῦ κώδικα τοῦ Smbat) καὶ πρὶν τὸ 1238, χρονολογία ποὺ γράφτηκε τὸ ἀρχαιότερο σωζόμενο χειρόγραφο τῆς διασκευῆς Α (κωδ. 1738 τῶν Μχιταριστῶν τῆς Βενετίας).

Τὸ ἄρθρο 225 (113) ἐνσωματώθηκε στὸν κώδικα πιθανώτατα κάπου στὴν Ἀρμενικὴ Κιλικία: ἐκεῖ ἀντιγράφηκαν τὰ παλαιότερα χειρόγραφα τοῦ κώδικα (Ρωμαίων κουλᾶ - Hromgla, ἡ ἕδρα τοῦ Ἀρμενίου καθολικοῦ, Σκευρᾶ). Ἐπίσης παρατηροῦμε στὴν Β διασκευὴ τὴν φράση "πρώτη τάξη τοῦ παλατίου, δηλαδὴ τοῦ darpas." Ἡ λέξη darpas μὲ τὴν σημασία τοῦ παλατίου χρησιμοποιόταν μόνο στὸ ἀρμενικὸ κράτος τῆς Κιλικίας.

Ποιός θὰ μποροῦσε νὰ ἦταν ὁ πιθανὸς μεταφραστὴς τοῦ κειμένου αὐτοῦ; Ἡ μετάφραση ἔγινε πρὶν ἀπὸ τὸν ΙΓ΄ αἰῶνα (ἀρχαιότερα χειρόγραφα τοῦ Κώδικα). Τὸ μέρος τὸ σχετικὸ μὲ τὴν ἐκκλησιαστικὴ ἱεραρχία ἀπαντᾶ καὶ στὴν "Ἑρμηνεία τῆς λειτουργίας" τοῦ Nerses ἐκ Lampron, ποὺ γράφτηκε τὸ 1177. Ἄρα τὸ terminus ante quem εἶναι τὸ ἔτος 1177. Καὶ





γεννιέται τὸ ἐρώτημα· ὁ Nerses ἐκ Lampron περιέλαβε στὸ ἔργο του μιὰ ὑπάρχουσα μετάφραση, ἢ μετέφρασε ὁ ἴδιος; Τὸ ζήτημα χρειάζεται μελέτη, πρὸς τὸ παρὸν ὅμως μποροῦμε νὰ διατυπώσουμε μερικὲς σκέψεις.

Ὁ Nerses ἐκ Lampron ἦταν καλὸς γνώστης τῆς ἑλληνικῆς καὶ τῆς λατινικῆς γλώσσας, τῶν ἐκκλησιαστικῶν καὶ δογματικῶν ζητημάτων καὶ μεταφραστὴς βυζαντινῶν κειμένων.[8] Μετέφρασε τοὺς "Νόμους τῶν νικηφόρων χριστιανῶν βασιλέων Κωνσταντίνου, Θεοδοσίου καὶ Λέοντος" (150 ἄρθρα), τοὺς "Νόμους τοῦ Λέοντος καὶ τοῦ Κωνσταντίνου," τὸν "Στρατιωτικὸ νόμο" (57 ἄρθρα, εἶναι τὸ περὶ στρατιωτικῶν ἐπιτιμίων), τὴν "Σύνοψη τῶν νόμων κατ'ἐπανάληψιν" (75 ἄρθρα), τὴν "Σύντομη ἐκλογὴ τῶν νόμων τῶν βασιλέων" (δηλ. τὴν Ἐκλογὴ τῶν Ἰσαύρων), τοὺς "Νόμους τῆς βασιλίσσης Εἰρήνης." Ἀλλὰ πιὸ μεγάλη σχέση πρὸς τὸ περιεχόμενο τοῦ ἄρθρου 225 (113) ἔχουν οἱ παρακάτω μεταφράσεις τοῦ Nerses ἐκ Lampron: ἡ ""Ἔκθεσις πρωτοκλησιῶν, πατριαρχῶν καὶ μητροπολιτῶν" τοῦ Ἐπιφανίου Κύπρου, ἡ "Τάξις τῶν πατριαρχικῶν θρόνων" τοῦ Νείλου Δοξαπατρῆ, καί, ἀπὸ τὰ λατινικά, ἡ "Βίβλος τῶν τάξεων τῆς ἐκκλησίας τῆς Ῥώμης."

Τὰ παραπάνω ἐπιτρέπουν λοιπὸν νὰ ὑποθέσουμε — μόνο νὰ ὑποθέσουμε — ὅτι μεταφραστὴς τοῦ ἄρθρου 225 (113) εἶναι ὁ Nerses ἐκ Lampron.[9]

Αὐτὰ εἶναι τὰ συνοπτικὰ ἀποτελέσματα τῆς μελέτης μας. Οἱ εἰδικοὶ Βυζαντινολόγοι ἂς ἀναζητήσουν τὸ βυζαντινὸ πρότυπο τοῦ ἄρθρου 225 (113) καὶ ἂς ἀποπειραθοῦν νὰ τὸ χρονολογήσουν.

Ἡ ἑλληνικὴ μετάφραση τοῦ ἄρθρου 225 (113) τοῦ Κώδικα τοῦ Mkhithar Goš, ποὺ ἀκολουθεῖ, βασίζεται στὴν κριτικὴ ἔκδοση του Torosian. Ἂς σημειωθῆ ὅτι κυρίως στὸ τρίτο μέρος, ποὺ περιέχει τὸ βυζαντινὸ κλητορολόγιο, ὁ Ἀρμένιος μεταφραστὴς δυσκολεύτηκε νὰ μεταφράση τοὺς βυζαντινοὺς ὅρους, γιὰ τοὺς ὁποίους δὲν ὑπῆρχαν ἀντίστοιχοι ἀρμενικοί. Ἄλλωστε οἱ ὅροι αὐτοὶ ἔχουν ἐπίσης μεταβληθῆ ἀπὸ τοὺς ἀντιγραφεῖς, καὶ δὲν εἶναι πάντα εὔκολο νὰ ἀναγνωρισθοῦν.

Ὑπάρχει καὶ ρωσικὴ μετάφραση τοῦ κειμένου αὐτοῦ ἀπὸ τὸν A. Papovian βάσει τῆς ἔκδοσης τοῦ Bastamiants. Ὁ Papovian ἦταν νομικός, ὄχι βυζαντινολόγος· γι'αὐτὸ ἡ μετάφρασή του ἔχει ἀνακρίβειες καὶ διατηρεῖ

8 Βλ. Nerses Akinian, *Nerses ἐκ Lampron, ἀρχιεπίσκοπος Ταρσοῦ* (Βιέννη 1956)· Gr. Hagopian, *Nerses ἐκ Lampron* (Erevan 1971) (καὶ τὰ δύο στὰ ἀρμενικά).

9 Πρβλ. καὶ Karst, Sembadscher Kodex, 65-75, σημ. 132.

τοὺς τεχνικοὺς ὅρους μὲ τὶς ἀλλαγμένες μορφὲς ποὺ τοὺς ἔδωσαν οἱ Ἀρμένιοι ἀντιγραφεῖς τῶν χειρογράφων.[10]

*Περὶ κρίσεως*[11] *τῶν τάξεων τῆς ἐκκλησίας καὶ τοῦ οἴκου τοῦ βασιλέως.*

*Ποιό εἶναι τὸ ἔργο τοῦ ἀνθρώπου; Ξέρουμε ὅτι (εἶναι) ἡ θεοσέβεια. Ὁ ἄνθρωπος πρέπει νὰ ἐλέγχη τοὺς συλλειτουργούς του καί, θεωρῶν αὐτούς, νὰ ἀγωνίζεται νὰ πράττη ὅσο τὸ δυνατὸ πιὸ ὅσια καὶ νηφάλια ἔργα· καί, στὴ συνέχεια, νὰ ἔχη ἀντίληψη τῶν τάξεων*[12] *τῆς ἐκκλησίας καὶ (τοῦ οἴκου) τῶν βασιλέων, τὶς ὁποῖες σεβόμεθα.*

*Λοιπόν, ὅπως εἶναι σὲ ὅλους γνωστό, δύο πλάσματα δημιουργήθηκαν συνετὰ*[13] *καὶ λογικά, οἱ ἄγγελοι καὶ οἱ ἄνθρωποι. Οἱ ἄγγελοι ἀπὸ τὴν καθαρὴ καὶ ἀμιγῆ φύση, οἱ δὲ ἄνθρωποι ἀπὸ πολλά. Ὁ Μωϋσῆς στὴν ἀρχὴ δὲν ἔγραψε γιὰ τοὺς ἀγγέλους, γιὰ τὸν ἄνθρωπο ὅμως εἶπε ὅτι "ἔπλασεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς· καὶ ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς, καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν"* [Γέν. 2,7]. *Οἱ ἀνόητοι ὅμως νομίζουν ὅτι ὁ θεὸς ἐνήργησε μὲ τὸ στόμα καὶ μὲ ἄλλα μέσα, καὶ ὅτι τὸ ἄπειρο περιλαμβάνεται μέσα στὸ αἰσθητό. Ἂς εἶναι γνωστὸ ὅτι τὸ "ἐνεφύσησε" σημαίνει "ἔδωσε ζωὴ" ἢ "ἔδωσε ψυχή." Νὰ ξέρης ἐπίσης ὅτι τὸ "χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς" δὲν σημαίνει μόνο χῶμα, ἀλλὰ ὅτι αὐτὸ ἀποτελεῖται ἀπὸ ὅλα τὰ τέσσερα στοιχεῖα τῆς φύσης, τὸ ξηρὸ καὶ τὸ ὑγρό, τὸ θερμὸ καὶ τὸ ψυχρό, καὶ ἀπὸ τὸν ἀέρα. Ὅπως οἱ γιατροί, τὸ ξηρὸ τοῦ χώματος τὸ διαπιστώνουν στὰ ὀστᾶ, τὸ ὑγρὸ τοῦ ὕδατος στὴν σάρκα,*[14] *τὸ ὕδωρ στὶς φλέβες, τὸ ψυχρὸ τοῦ ἀέρα στὶς ἀρτηρίες,*[15] *καὶ τὸ θερμὸ τοῦ πυρὸς τὸ ἀναμιγνύουν σὲ ὅλα. Ἀλλὰ καὶ τὰ διαχωρίζουν σὲ ἀρσενικὰ καὶ θηλυκά· τὴν σάρκα καὶ τὴν δορὰ θεωροῦν θηλυκά.*[16]

10 *Armjanskij sudebnik* Mhitara Goša, μετάφρ. A. Papovian, ἐπιμέλεια, εἰσαγωγικὸ ἄρθρο καὶ σχόλια B. Arutiunian (Erevan 1954).

11 Περὶ κρίσεως σπ. Papovian. Πρβλ. πιὸ πάνω, σελ. 240.

12 Ὁ Papovian στὸ σημεῖο αὐτὸ μεταφράζει "τάξεις", στὸ ὑπόλοιπο κείμενο ὅμως ἀποδίδει τὸν ἴδιο ὅρο μὲ τὶς λέξεις "βαθμός." "ἀξίωμα."

13 Ὁ Papovian μεταφράζει "σοφά."

14 Ὁ Papovian μεταφράζει "σῶμα."

15 Στὸ κείμενο ՏՈՏ՝ erak, ποὺ σημαίνει ἀρτηρία, φλέβα, σφυγμός, ὅπως φαίνεται, ἡ τραχεία ἀρτηρία. Ὁ Papovian μεταφράζει "ἀναπνευστικὸ ὄργανο."

16 Ἡ ἀρμενικὴ γλῶσσα δὲν ἔχει γένη. Ἡ πρόταση λοιπὸν αὐτὴ δείχνει πὼς ὑπάρχει ἑλληνικὸ πρότυπο. Ὁ Papovian δὲν κατάλαβε ὅτι πρόκειται ἐδῶ γιὰ





*Γιὰ ὅλα αὐτὰ ὁ Μωϋσῆς δὲν ἔκανε λόγο, οὔτε μίλησε γιὰ τὴν φύση τῶν ἀγγέλων· αὐτοὶ πάντως εἶναι ὄντα.*

*Λοιπόν, ἐὰν ὁ Μωϋσῆς δὲν εἶπε ὅτι ὁ Θεὸς ἔπλασε τοὺς ἀγγέλους, ἀλλὰ ὅτι διέταξε τὰ σεραφεὶμ* [leg. χερουβεὶμ] *μὲ τὶς φλόγινες ρομφαῖες νὰ φρουροῦν τὴν ὁδὸ τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς* [Γέν. 3,24], *σημαίνει ἄραγε αὐτὸ ὅτι οἱ ἄγγελοι εἶναι πλάσματα, ἢ ὅτι δημιουργήθηκαν αὐτομάτως, ἢ ὅτι ὑπῆρχαν καὶ πρὶν ἀπὸ τὴν δημιουργία τῶν ἄλλων πλασμάτων; Ἂν ἦταν ἔτσι, θὰ ἔπρεπε νὰ θεωρήσουμε καὶ τὸ ὕδωρ ὡς ἀδημιούργητο, ἐφόσον λέει "ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν"* [Γέν. 1,1] *καὶ δὲν εἶπε "τὸ ὕδωρ," ἀλλὰ ὅτι "ἡ γῆ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος, ... καὶ πνεῦμα Θεοῦ ἐπλανᾶτο ἐπάνω τοῦ ὕδατος"* [Γέν. 1,2].

*Ἐμεῖς ὅμως πρέπει νὰ ξέρουμε καὶ νὰ λέμε, ὅτι ὁ Θεὸς δημιουργῶντας τὸν οὐρανὸ καὶ τὴν γῆ, μαζὶ δημιούργησε καὶ τὰ οὐράνια τάγματα, τὰ ὕδατα, τὶς πέτρες, ὅλα ὅσα βρίσκονται ἐπὶ τῆς γῆς, ἐφόσον στὴ γλῶσσα τῶν Ἑβραίων "χῶμα" σημαίνει μόνο "γῆ·" ἑπομένως τὰ ὕδατα δημιουργήθηκαν μαζὶ μὲ τὴν γῆ, ὅπως μαρτυρεῖ καὶ ὁ Δαυίδ* [Ψαλμ. 94, 5]: *"ὅτι αὐτοῦ ἐστὶν ἡ θάλασσα καὶ αὐτὸς ἐποίησεν αὐτήν." Μαζὶ μὲ τὸν οὐρανὸ δημιουργήθηκαν καὶ οἱ ἄγγελοι, ἐφόσον λέγει· ποιός εἶναι "ὁ ποιῶν τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ πνεύματα καὶ τοὺς λειτουργοὺς αὐτοῦ πῦρ φλέγον;"* [Ψαλμ. 103,4]. *(Οἱ λέξεις) "ἄγγελοι" καὶ "λειτουργοὶ" δὲν δηλώνουν τάξεις ἀλλὰ εἶναι γενικὰ ὀνόματα. Ἔτσι κρυφὰ ὁ Μωϋσῆς ὄχι μόνο δὲν δήλωσε τάξη, ἀλλὰ στὴν ἀρχὴ οὔτε ποὺ μνημόνευσε τοὺς ἀγγέλους· μόνο ἀργότερα εἶπε στὸν Ἀβραάμ, ὅτι "εὗρεν ὁ ἄγγελος τὴν Ἄγαρ ἐν τῇ ἐρήμῳ"* [πρβλ. Γέν. 21,17]. *Καὶ εἶπε πάλι "ἦλθον δὲ οἱ ἄγγελοι εἰς Σόδομα"* [Γέν. 19,1]. *Αὐτὸς δὲν εἶπε τίποτε γιὰ τὴν μορφή τους ἀλλὰ τοὺς παρουσίασε ὡς ἄνδρες ποὺ ἐμφανίσθηκαν. Ὄχι μόνο δὲν ἔκανε λόγο γιὰ τὴν μορφή τους, ἀλλὰ οὔτε γιὰ τὴν μορφὴ τῶν χερουβεὶμ καὶ τῶν σεραφεὶμ. Ὁ δὲ Ἰάκωβος, ὅπως λέει ὁ Ἀκύλας,*[17] *περιγράφει τὴν μορφὴ τῶν ἀγγέλων ποὺ παρουσιάσθηκαν σὲ ὄνειρο* [Γέν. 28,12]. *Αὐτὸς γράφει: "καὶ εἶδε κλίμακα ἐστηριγμένην ἐν τῇ γῇ, ἧς ἡ κεφαλὴ ἀφικνεῖτο εἰς τὸν οὐρανόν, καὶ πλῆθος πτερωτῶν ἀνθρώπων ἀνήρχοντο καὶ κατήρχοντο." Ἐγὼ νομίζω πὼς οἱ Ἑβδομήκοντα, συντέμνοντας τὸν*

ἔννοιες τῆς γραμματικῆς.

17 Πρόκειται γιὰ τὸν Ἀκύλα τὸν Σινωπέα ἢ Ποντικό, ἐκχριστιανισθέντα Ἑβραῖο, ποὺ ἔκανε δύο μεταφράσεις τῆς Ἁγίας Γραφῆς στὰ Ἑλληνικά. Βλ. Bastamiants, 237, σημ. 461.

λόγο, θεώρησαν τὴν μνεία τοῦ ὀνόματος τῶν ἀγγέλων ἀρκετή, καὶ δὲν ἀναφέρθηκαν στὴ μορφή τους.[18]

Τὸ ἴδιο ξέρουμε καὶ γιὰ τὰ (δύο) χερουβεὶμ, ποὺ φιλοτέχνησε μὲ χρυσὸ ὁ Σολομὼν καὶ τοποθέτησε στὸ ναὸ ποὺ φιλοπόνησε ὁ Μωϋσῆς ἐντὸς τῆς σκηνῆς,[19] διπτέρους, νὰ ἀκουμποῦν φτερὸ μὲ φτερὸ [Γ΄ Βασ. 6, 23-28] σκιάζοντας τὸ ἱλαστήριο ["Εξοδ. 25, 18-20· 38,7-9]. Ξέρουμε ἐπίσης ὅτι ἐπάνω στὰ μεχωνὼθ (βρίσκονταν παραστάσεις) τῶν χερουβεὶμ, λεόντων καὶ βοῶν [Γ΄ Βασ. 7,16 κέ], ὦμοι ἀνθρώπων καὶ χέρια, τροχοὶ ὅπως τῶν ἁρμάτων. (Οἱ Ἑβδομήκοντα) δὲν τὰ ἀναφέρουν σαφῶς, δὲν ἔχουν ἰδέα γιὰ τὶς τάξεις καὶ τὴν μορφή τους. Μόνο παρουσιάζουν τὶς ὁμοιότητες, σὰν τὰ πέταλα [Γ΄ Βασ. 6,32] μὲ παράσταση ἀγγέλων ποὺ φτερουγίζουν.[20]

Ὁ δὲ Μιχαίας, μολονότι ἀναφέρει ὅτι τὰ τάγματα τῶν οὐρανῶν κρατύνονται ὅταν στέκονται γύρω ἀπὸ τὸν θρόνο τοῦ Θεοῦ, δὲν ἀναφέρει οὔτε τὸν ἀριθμὸ τῶν τάξεων οὔτε τὸ ὄνομά τους.[21] Ἀλλὰ ὁ Ἡσαΐας [6,2-3] ἀναφέρει τὸ ὄνομα τῶν σεραφεὶμ, τὰ περιγράφει ὡς ἑξαπτέρυγα καὶ μνημονεύει τὴν δοξολογία τους. Ὁ δὲ Ἰεζεκιὴλ[22] ἀναφέρει καὶ ἄλλες τάξεις, προσθέτει τὰ τετράμορφα καὶ τὰ τετραπτέρυγα, ποὺ εἶναι ὁμοιώματα (τῶν παραστάσεων) τῶν μεχωνὼθ τοῦ ναοῦ, μόνο ποὺ, ἀντὶ γιὰ τὴν παράσταση τοῦ φοίνικα, αὐτὸς παρουσιάζει (ὁμοίωμα) ἀετοῦ. Ἂν καὶ ἡ ἀναφορὰ δὲν εἶναι σαφής, καταλαβαίνεις ὅτι πρόκειται γιὰ τὸ ἴδιο πράγμα, μολονότι διαφέρει στὴν μορφή. Στὴν ὀπτασία του ὁ Ἰεζεκιὴλ [10,10] βλέπει καὶ τροχοὺς ἄλλης μορφῆς,[23] ὄχι σὰν αὐτοὺς τῶν μεχωνώθ, ἀλλὰ τροχοὺς μέσα σὲ τροχοὺς διαφορετικοὺς καὶ θεσπέσιους. Ἐγὼ ὅμως νομίζω, ὅτι αὐτοὶ εἶναι ἄλλες τάξεις, διότι γιὰ τοὺς τροχοὺς μιλᾶ ξεχωριστά. Αὐτὸς ἀναφέρει [10,1 κέ.] καὶ ἄλλες τάξεις, ποὺ εἶναι πολυόμματες, καθὼς καὶ τὸ φοβερό, ἀναμεμιγμένο καὶ φλέγον πῦρ. Γι' αὐτὸ μιλᾶ χωριστά.

Μολονότι οἱ προφῆτες ἔκαναν λόγο γιὰ ὅλα αὐτά, τὶς διάφορες

18 Λανθασμένη μετάφραση στὸν Papovian.
19 Λανθασμένη μετάφραση στὸν Papovian.
20 Στὸ κείμενο luseramk', ποὺ σημαίνει "φωτεινὲς ἀγέλες" μὲ τὴν ἔννοια τοῦ χοροῦ τῶν ἁγίων ἢ τῶν ἀγγέλων. Λανθασμένη μετάφραση στὸν Papovian.
21 Πρόκειται γιὰ τὸν προφήτη Μιχαία, ὁ ὁποῖος ὅμως δὲν γράφει τίποτε τὸ παρόμοιο.
22 Ἰεζεκιὴλ 1,6. Λανθασμένη μετάφραση στὸν Papovian.
23 Λανθασμένη μετάφραση στὸν Papovian.





τάξεις τὶς παρουσίασαν κρυφὰ καὶ ὄχι φανερά. Καὶ ὁ Κύριος στὸ εὐαγγέλιο δὲν μίλησε γιὰ τίποτε ἄλλο παρὰ μόνο γιὰ τὸ πλῆθος τῶν λεγεώνων τῶν ἀγγέλων [Ματθ. 26,53· Ἰωάν 1,52].

Ἀλλὰ καὶ ὁ ἀπόστολος Ἰούδας σαφῶς καὶ ὁλοφάνερα ἀναφέρει ἑπτὰ τάξεις καὶ δίνει τὸ ὄνομα τῆς κάθε μιᾶς: ἄγγελοι καὶ ἀρχάγγελοι, ἀρχές, δυνάμεις, θρόνοι, ἐξουσίες, κυριότητες, σεραφεὶμ καὶ χερουβεὶμ.[24]

Ὁ ἅγιος Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγίτης ὅμως, τὸ καύχημα τῶν Ἀθηναίων, ὁ μαθητὴς καὶ ἀκόλουθος τοῦ ἀποστόλου (Παύλου), ἀναφέρει ἐννιὰ τάξεις. Ὁ ἀπόστολος (Ἰούδας) εἶχε συγχωνεύσει δύο τάξεις σὲ μιά· ὁ Διονύσιος ὅμως χώρισε τοὺς ἀρχαγγέλους ἀπὸ τοὺς ἀγγέλους καὶ τὰ χερουβεὶμ ἀπὸ τὰ σεραφεὶμ, καὶ ἀρίθμησε ἀκριβῶς ἐννιὰ τάξεις μὲ τὴν σειρὰ αὐτή. Ὅπως τὰ μάθαμε ἀπ'αὐτὸν τὰ παρουσιάζουμε στὴν φιλομάθειά σου.

Κατώτερη τάξη, ἡ τῶν ἀγγέλων, ποὺ εἶναι πρέσβεις καὶ κομισταὶ τῶν προσταγῶν. Ἡ δοξολογία τους, ποὺ ἄκουσαν οἱ ποιμένες, εἶναι "δόξα ἐν ὑψίστοις Θεῷ" [Λουκ. 2,14].

Δεύτερη τάξη, ἡ τῶν ἀρχαγγέλων. Ἡ δοξολογία τους, ποὺ ἄκουσε ὁ Ζαχαρίας, εἶναι "κύριε ἐλέησον τὰ πλάσματά σου" καὶ "ἕως τίνος οὐ μὴ ἐλεήσῃς τὴν Ἱερουσαλὴμ καὶ τὰς πόλεις Ἰούδα" [Ζαχ. 1,12].

Τρίτη τάξη, ἡ τῶν ἀρχῶν,[25] ποὺ δοξολογοῦν τὶς ἀρχὲς τοῦ Θεοῦ λέγοντας "δόσω σοι ἔθνη τὴν κληρονομίαν σου καὶ τὴν κατάσχεσίν σου τὰ πέρατα τῆς γῆς" [Ψαλμ. 2,8].

Τέταρτη τάξη, ἡ τῶν δυνάμεων, ποὺ δοξολογοῦν τὶς δυνάμεις τοῦ Θεοῦ λέγοντας "Κύριος δυνατὸς ἐν πολέμῳ" [Ψαλμ. 23,8].

Πέμπτη τάξη, ἡ τῶν θρόνων, ποὺ δοξολογοῦν τοὺς θρόνους τοῦ Θεοῦ λέγοντας "ὁ θρόνος σου, ὁ Θεός, εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος· ῥάβδος εὐθύτητος ἡ ῥάβδος τῆς βασιλείας σου" [Ψαλμ. 44,7· Ἑβρ. 1,8].

Ἕκτη τάξη, ἡ τῶν ἐξουσιῶν, ποὺ δοξολογοῦν τὴν ἱερωσύνη τοῦ Θεοῦ λέγοντας "σὺ εἶ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα" [Ψαλμ. 109,4].

Ἕβδομη τάξη, ἡ τῶν κυριοτήτων, ποὺ δοξολογοῦν τὶς κυριότητες τοῦ Θεοῦ λέγοντας "ἡ βασιλεία σου βασιλεία τῶν αἰώνων" [Ψαλμ. 144,13].

Ὄγδοη τάξη, ἡ τῶν σεραφεὶμ, ποὺ σημαίνει στόματα φωτιᾶς, καὶ

24 Στὴν ἐπιστολὴ τοῦ Ἰούδα δὲν ὑπάρχει τίποτε τὸ παρόμοιο.
25 Ὁ Papovian παραλείπει, ἐδῶ καὶ παρακάτω, τὰ ὀνόματα ἀρχές, δυνάμεις, θρόνοι, ἐξουσίες καὶ κυριότητες, καὶ παρουσιάζει ὅλους ὡς ἀγγέλους.

ποὺ δοξολογοῦν μὲ τὸν τρισάγιο, ποὺ ἄκουσε ὁ Ἠσαΐας, "ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος εἶ" [Ἠσ. 6,3· Ἀποκάλ. 4,8].

Ἕνατη τάξη, ἡ τῶν χερουβείμ, ποὺ σημαίνει ἀνώτεροι ἢ φρόνηση τοῦ μεγαλείου,[26] καὶ ποὺ ἐπαινοῦν τὸ μεγαλεῖο τοῦ Θεοῦ λέγοντας "Κύριε τῶν δυνάμεων, πλήρεις οἱ οὐρανοὶ καὶ ἡ γῆ τῆς δόξης σου" [Ἠσ. 6,3].

Αὐτὲς εἶναι οἱ ἐννέα οὐράνιες τάξεις καὶ αὐτὸ εἶναι τὸ ἔργο τους. Δὲν πρέπει νὰ ὑποθέσουμε πὼς ὑπάρχουν ἄλλες τάξεις πέρα ἀπὸ αὐτές, ὅπως ὁ ἅθλιος Ὠριγένης, ὁ ὁποῖος ἀφανίσθηκε τελείως γιατὶ θεωροῦσε πὼς ὑπῆρχαν περισσότερες οὐράνιες τάξεις ἀπὸ αὐτὲς ποὺ ἀναφέρθηκαν παραπάνω καὶ τὶς διαφοροποιοῦσε. Τερατολογῶντας[27] κατὰ κάποιο τρόπο, αὐτὸς εἶπε καὶ μερικὰ ἄτοπα γιὰ τὰ ἐν ὑψίστοις, ὅτι οἱ ἄγγελοι δὲν εἶναι ὁρατοὶ στοὺς ἀνθρώπους, ὅτι οἱ ἀρχάγγελοι δὲν βλέπουν τὶς ψυχὲς τῶν ἀνθρώπων, ὅτι τὸ Ἅγιον Πνεῦμα δὲν βλέπει τὸν Υἱόν, καὶ ὅτι ὁ Υἱὸς δὲν βλέπει τὸν Πατέρα. Ἐμεῖς ὅμως — μὴ γένοιτο νὰ ἐκστομίσουμε τέτοια βλασφημία! — πρέπει νὰ θεωροῦμε πὼς οἱ οὐράνιες δυνάμεις δοξολογοῦν τὸ θεῖον. Σύμφωνα μὲ τὴν σειρὰ τῆς θέσης τοῦ καθενός, αὐτοὶ διανέμουν τὸν φωτισμὸ· καὶ κατὰ τὸ μέτρο τοῦ φωτισμοῦ καταλαμβάνουν τὴν τάξη τους. Ὅποια εἶναι ἡ ὑπόσταση τοῦ Πατρὸς εἶναι καὶ ἡ ὑπόσταση τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος. Τὰ λεχθέντα γιὰ τὶς οὐράνιες τάξεις εἶναι ἀρκετά.

Ἡ δὲ Ἐκκλησία σὰν μιὰ ὡραία νύφη ποὺ καλύπτει (τὸ πρόσωπό της) μὲ προσοχὴ γιατὶ προορίζεται γιὰ τὸν μεγάλο νυμφίο, τὸν γυιὸ τοῦ βασιλῆ, ποὺ εὐπρεπίζει τὸ δωμάτιό της γιὰ νὰ τὸ κάνει ὅσο γίνεται πιὸ ὅμοιο μὲ (τὰ δωμάτια) τοῦ βασιλικοῦ παλατιοῦ καὶ νὰ τιμήσῃ ἔτσι (τὸν βασιλόπαιδα) ἔχοντας ἐπίγνωση τῆς οὐράνιας αὐτῆς τάξης, δημιούργησε καὶ δικές της τάξεις παρόμοιες πρὸς τὶς οὐράνιες, ἐννέα τὸν ἀριθμό, ἀφοῦ καὶ στὴν σκηνὴ παρίστανται ἐννέα τάξεις λευϊτῶν καὶ λειτουργῶν· ὅλοι δὲν ἀξιώθηκαν τὴν ἴδια στάση, ἀλλὰ ὁ καθένας πῆρε ὑπηρεσία σύμφωνη πρὸς τὸ μέγεθος τῆς ἀξίας του [Ἀρ., 3, 4].

Πρώτη τάξη ὁ Μωϋσῆς, ὁ Ἀαρὼν καὶ οἱ γυιοὶ τοῦ τελευταίου.

Δεύτερη τάξη ὁ δῆμος τοῦ Ἀμράμ.

Τρίτη τάξη ὁ δῆμος τοῦ Ἰσαάρ.

26 Ὁ συγγραφέας ἑρμηνεύει τὴν ἑβραϊκὴ λέξη. Λανθασμένη μετάφραση στὸν Papovian.

27 Χωρὶς ἄλλο στὸ ἑλληνικὸ κείμενο ὑπῆρχε ἡ λ. "τερατολογῶν." Στὰ ἀρμενικὰ μετεφράσθηκε hrafalis barbarelov, ἀπὸ τὴν λ. hrafk ποὺ σημαίνει τέρας ἀλλὰ καὶ θαῦμα. Λανθασμένη μετάφραση στὸν Papovian.





Τετάρτη ὁ δῆμος τοῦ Χεβρών.

Πέμπτη ὁ δῆμος τοῦ Ὀζιήλ.

Ἕκτη ὁ δῆμος τοῦ Ρουβήν.

Ἑβδόμη ὁ δῆμος τοῦ Σεμεί.

Ὀγδόη ὁ δῆμος τοῦ Μοολί.

Ἐνάτη ὁ δῆμος τοῦ Μουσί.

Ἐὰν κανεὶς πῇ ὅτι ὁ Μωϋσῆς καὶ ὁ Ἀαρὼν ἀνήκουν στοὺς δήμους, ἃς γνωρίζει ὅτι ὁ Θεὸς τοὺς ξεχώρισε, γιατὶ ἦσαν ἱερεῖς καὶ τὸ ἔργο τους ἦταν νὰ προσφέρουν θυσία, νὰ θυμιάζουν θυμίασμα ἱλασμοῦ, νὰ κατεβάζουν τὴν σκηνὴ καὶ νὰ τὴν καλύπτουν μὲ κάλυμμα [Ἀρ. 4,6]. Ἄλλοι ἦσαν οἱ ὑπηρέτες ποὺ προσέρχονταν καί, ἀνάλογα μὲ τὴν ἀξία τους, σήκωναν οἱ μὲν τὶς σανίδες καὶ τὸ ἱλαστήριο, οἱ δὲ τοὺς πασσάλους τῆς σκηνῆς, τὰ σχοινιὰ καὶ τὰ πιὸ μικρὰ σκεύη τοῦ ἁγιάσματος. (Ὁ Θεὸς) διέταξε τὸν Μωϋσῆ νὰ στέκεται ὄχι μὲ τὶς ἄλλες τάξεις, ἀλλὰ στὰ ἀνατολικὰ τῆς σκηνῆς.

Λοιπὸν ἀναφέραμε σαφῶς ὅτι οἱ τάξεις τῆς ἐκκλησίας, οἱ λευίτες, εἶναι ἐννέα σύμφωνα μὲ τὴν Παλαιὰ Διαθήκη.[28]

Ὡς χάριτες ποὺ προέρχονται ἀπὸ τὸ Ἅγιο Πνεῦμα θεωροῦνται· λόγος σοφίας, λόγος γνώσεως, πίστις, χαρίσματα ἰαμάτων, ἐνεργήματα δυνάμεων, προφητεία, διακρίσεις πνευμάτων, γένη γλωσσῶν,[29] ἑρμηνεία γλωσσῶν [Α΄ Κορινθ. 12, 7-11].

Καὶ ὁ ἀπόστολος (Παῦλος) μᾶς παρουσιάζει σαφῶς ἐννέα τάξεις τῆς Ἐκκλησίας· μᾶς λέει ὅτι οἱ τάξεις τὶς ὁποῖες ὅρισε ὁ Θεὸς γιὰ τὴν Ἐκκλησία εἶναι οἱ ἑξῆς:

Πρώτη τάξη οἱ ἀπόστολοι.

Δεύτερη οἱ προφῆτες.

Τρίτη οἱ διδάσκαλοι.

Τέταρτη οἱ δυνάμεις.

Πέμπτη τὰ χαρίσματα ἰαμάτων.

Ἕκτη οἱ ἀντιλήψεις.

Ἑβδόμη οἱ κυβερνήσεις.

Ὀγδόη τὰ γένη τῶν γλωσσῶν.

Ἐνάτη ἡ ἑρμηνεία τῶν γλωσσῶν.

Σ'αὐτὲς ἀντιστοιχοῦν:

28 Λανθασμένη μετάφραση στὸν Papovian.

29 Λανθασμένη μετάφραση στὸν Papovian.

*Πρώτη τάξη τῆς ἐκκλησίας οἱ πατριάρχες, ποὺ ἑρμηνεύονται hairapet,*[30] *καὶ κατέχουν τοὺς τέσσερις θρόνους τῶν εὐαγγελιστῶν.*

*Δὲς τὸ θαυμάσιο τοῦ μυστηρίου. Ἀντὶ τῶν τετραμόρφων ζώων,* [Ἀποκάλ. 4,6-7· Ἰεζεκ. 10,14] *μπῆκαν οἱ ἅγιοι εὐαγγελιστές. Δηλαδὴ τὸ πρόσωπο τοῦ ἀνθρώπου ὁ Ματθαῖος, διότι λέγει ὅτι ὁ Χριστὸς γεννήθηκε ὡς ἄνθρωπος στὴ Βηθλεέμ* [Ματθ. 2,1]. *Ὁ δὲ Μᾶρκος προσωποποιεῖται μὲ λέοντα* [Ἀποκάλ. 4,6-7· Ἰεζεκ. 10,14], *ἐφόσον λέγει "ἐξῆλθε ὁ Χριστὸς ὡς λέων ἀπὸ τὸν Ἰορδάνην στὸ Δαθάν." Λέων ὀνομάζεται καὶ ὁ διάβολος* [Α΄ Πέτρ. 5,8], *λόγῳ τοῦ σαρκοβόρου καὶ θηριώδους του ἤθους, διότι ἁρπάζει καὶ κατασπαράσσει τὰ ζῶα. Ὁ Σωτῆρας μας ὀνομάσθηκε λέων χάρη στὴ δύναμή του καὶ διότι βασιλεύει ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων.*[31] *Τὸ ἴδιο λέει καὶ ὁ Μᾶρκος· ἐξῆλθε ὁ Χριστὸς ὡς λέων ἀπὸ τὸν Ἰορδάνη, δηλαδὴ νὰ βασιλεύσει.*

*Ὁ Λουκᾶς παρουσιάζεται μὲ πρόσωπο βοός, διότι λέγει "ὡς βοῦς ὁ ἐσφαγμένος (γιὰ τὴν σωτηρία) τοῦ κόσμου."*[32]

*Ὁ Ἰωάννης παρουσιάζεται μὲ πρόσωπο ἀετοῦ, ὅπως δηλοῖ τὸ οὐράνιο κήρυγμα.*[33] *Αὐτὸς ἀρχίζει ὄχι ἀπὸ κτίσεως κόσμου οὔτε ἀπὸ τῆς ἐνανθρωπήσεως (τοῦ Κυρίου),*[34] *ὅπως ἄλλοι, ἀλλὰ σὰν ἀετὸς ποὺ πετᾶ γρήγορα μὲ τὰ φτερά του, ἀρχίζει (τὸ εὐαγγέλιό του) ἔτσι· "ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν, καὶ Θεὸς ἦν ὁ λόγος ... Πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο"* [Ἰωάν. 1,1-3]. *Ἀληθῶς τὸν ὀνομάζει*[35] *ἀετὸν ὑψιπέτη καὶ πτηνὸν τοῦ οὐρανοῦ.*

*Λοιπὸν ἐμεῖς παραβάλαμε τοὺς οὐρανοὺς μὲ τὴν Ἐκκλησία, τὰ τετράμορφα ζῶα μὲ τοὺς εὐαγγελιστὲς καὶ τοὺς τελευταίους μὲ τὴν τάξη τῶν πατριαρχῶν καὶ τῶν θρόνων τους. Πρεσβύτερος καὶ μέγας ὁ θρόνος τῆς Ἀντιοχείας τοῦ Ματθαίου, τῆς Ἀλεξανδρείας τοῦ Μάρκου, τῆς Ρώμης τοῦ Λουκὰ καὶ τῆς Ἐφέσου τοῦ Ἰωάννη.*

*Μὲ τὴν τάξη αὐτὴ διοικήθηκε ἡ Ἐκκλησία ἕως τῶν ἡμερῶν τῆς βασιλείας τοῦ Ἰουστινιανοῦ, κατὰ τὰ τετράμορφα ζῶα, κατὰ τοὺς*

30 Ἀπὸ ἐδῶ καὶ πέρα ὁ Ἀρμένιος μεταφραστὴς ἀναφέρει τοὺς ἑλληνικοὺς ὅρους, τοὺς ὁποίους στὴ συνέχεια μεταφράζει στὰ ἀρμενικά.

31 Λανθασμένη μετάφραση στὸν Papovian.

32 Στὸ Εὐαγγέλιο ἡ φράση αὐτὴ δὲν ἀπαντᾶ. Ὁ Bastamiants καὶ οἱ μετ'αὐτὸν παραπέμπουν στὴν Ἀποκάλυψη (13,8), ἀλλὰ ἐκεῖ δὲν πρόκειται γιὰ βοῦν ἀλλὰ γιὰ ἀρνί.

33 Λανθασμένη μετάφραση στὸν Papovian.

34 Λανθασμένη μετάφραση στὸν Papovian.

35 Δὲν εἶναι σαφὲς γιὰ τίνος κήρυγμα γίνεται ἐδῶ λόγος.





*τέσσερις ποταμοὺς ποὺ πηγάζουν ἀπὸ τὴν Ἐδέμ, κατὰ τὰ τέσσερα μέρη τῆς οἰκουμένης, κατὰ τὸν ἀριθμὸ τῶν τεσσάρων εὐαγγελιστῶν· διαιρέθηκε ὁ κόσμος κάτω ἀπὸ τὴν ἀρχὴ τῶν τεσσάρων εὐαγγελιστῶν. Ὅταν ἐβασίλευε ὁ Ἰουστινιανός, αὐτὸς ἀποφάσισε νὰ μεταφέρη τὸν θρόνο τοῦ ἁγίου Ἰωάννη ἀπὸ τὴν Ἔφεσο στὴν Κωνσταντινούπολη. Ἔπεισε τὴν σύνοδο καὶ μετέφερε καὶ τὸν θρόνο τοῦ ἁγίου Ματθαίου ἀπὸ τὴν Ἀντιόχεια στὴν Ἱερουσαλήμ, ἐφόσον μέχρι τῶν χρόνων (τοῦ Ἰουστινιανοῦ) οἱ ἐπίσκοποι ἦταν αὐτοκέφαλοι· οὔτε αὐτοὶ ὑποτάσσονταν σὲ ἄλλους, οὔτε ἄλλοι σ' αὐτούς. Μεταφέρθηκαν οἱ θρόνοι αὐτοὶ στὴν Κωνσταντινούπολη, ἐπειδὴ αὐτὴ ἦταν πρωτεύουσα, καὶ στὴν Ἱερουσαλήμ, ἐπειδὴ αὐτὴ εἶναι ἡ πόλη τοῦ ἐπουρανίου βασιλέα. Πάντως οἱ ἅγιοι πατέρες ὥρισαν στὴ σύνοδο ὅτι ὁ θρόνος τοῦ ἐπισκόπου τῆς Ἱερουσαλὴμ πρέπει νὰ τίθεται πάνω ἀπὸ ὅλους τοὺς ἄλλους.*

*Ὅπως εἴπαμε, πρώτη τάξη τῆς ἐκκλησίας εἶναι οἱ πατριάρχες. Φοροῦν ἀποστολικὴ ἀμφίεση καὶ πενταπλοῦν*[36] *ὠμοφόριο. Ἔργο τοῦ πατριάρχη εἶναι νὰ χειροτονῆ τοὺς ἀρχιεπισκόπους, ποὺ βρίσκονται στοὺς κλήρους τους στὰ τέσσερα μέρη τῆς οἰκουμένης. Αὐτὸς συγκαλεῖ τὴν σύνοδο.*

*Δεύτερη τάξη τῆς ἐκκλησίας, οἱ ἀρχιεπίσκοποι. Ἡ ἀμφίεσή*[37] *τους εἶναι ποδήρης χιτών,*[38] *φελώνιο καί, πάνω ἀπὸ αὐτά, ὠμοφόριον τετραπλοῦν. Ἔργο τους εἶναι νὰ χειροτονοῦν μητροπολῖτες*[39] *καὶ νὰ εὐ-*

36 Δηλαδὴ ποὺ περιτυλίσσεται πέντε φορές.

37 Ὁ Ἀρμένιος μεταφραστὴς χρησιμοποιεῖ, καὶ γιὰ τοὺς κληρικούς, καὶ γιὰ τοὺς αὐλικοὺς καὶ στρατιωτικούς, τὴν ἑλληνική, ἀλλὰ ἤδη ἐξαρμενισθεῖσα λέξη, sk'em (σχῆμα). Στὴν Β διασκευή, ἀντὶ τοῦ sk'em ἀπαντᾶ ἡ ἀρμενικὴ λέξη zgest. Ἐμεῖς μεταφράζουμε μὲ τὴν λ. ἀμφίεση, ὅταν πρόκειται γιὰ κληρικούς, καὶ μὲ τὴν λ. στολή, ὅταν πρόκειται γιὰ αὐλικοὺς καὶ στρατιωτικούς.

38 Στὰ ἀρμενικὰ ak'akan, λέξη τῆς ὁποίας ἡ σημασία εἶναι ἄγνωστη. Ὁ Bastamiants ὑποθέτει πὼς πρόκειται γιὰ λέξη ἑλληνική ἀλλὰ δὲν μπορέσαμε νὰ τὴν ταυτίσουμε. Σὲ ἕνα χειρόγραφο ἀπαντᾶ ἡ γλῶσσα "λευκὸ ἔνδυμα ποὺ καλύπτει τὰ πόδια" (Bastamiants 253, σημ. 522), πρᾶγμα ποὺ ὁδήγησε τὸν Γρ. Sarkisian (*Bazmavep* [Βενετία 1927] 15-16) στὸ νὰ ἀναγνωρίση τὴν ἀρμενικὴ ρίζα ak' = πόδι καὶ νὰ ἑρμηνεύσει τὸ ak'akan ὡς ποδήρης, telaris, vestis telaris.

39 Στὴν Β διασκευὴ ὁ ἀντιγραφεὺς ἑρμηνεύει τὴν λ. μητροπολῖται ὡς maïrak'alak'ac'i, ποὺ ἀποδίδει ἀκριβῶς τὴν ἑλληνικὴ λέξη. Στὴ νέα ἀρμενικὴ γλῶσσα maïrak'alak' σημαίνει "πρωτεύουσα κράτους," maïrak'alak'ac'i δὲ τὸν